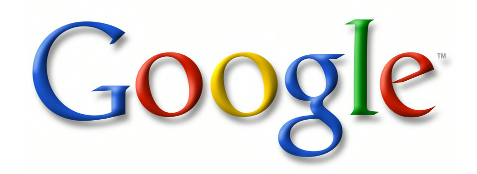
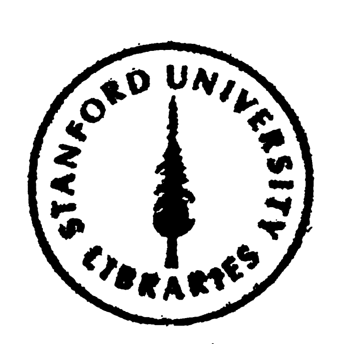





STANFORD UNIVERSITY
LIBRARIES



Zu

Bibel und Religionsphilosophie.

Vorträge und Abhandlungen

von

H. Steinthal, Dr.
Professor für allgemeine Sprachwissenschaft an der Universität Berlin.

Berlin.
Druck und Verlag von Georg Reimer.
1890.

Vorwort.

Man wird es niemandem verargen, wenn er glaubt, seine zerstreut in Tages- und sonstigen Zeit-Schriften erschienenen kleinen Arbeiten seien wert, gesammelt neu aufgelegt zu werden. Ob er hierin irrt, wird die berechtigte Kritik entscheiden. Was mich aber veranlasste, die vorliegenden Vorträge und Abhandlungen von neuem darzubieten, war die Meinung, dass jedes dieser Stücke, wie sie einer gemeinsamen Grund-Anschauung entsprungen sind, auch erst durch die andren vollere Deutlichkeit und Begründung findet; sie können erst in dieser Sammlung ganzes Verständnis und richtige Beurteilung finden. Darum habe ich auch manche Arbeit von mir über biblische und religionsphilosophische Fragen, welche andersartige Ziele verfolgen und in andrem Tone gehalten sind, hier nicht mit aufgenommen.

St.

Inhalt.

Die Erzählkunst der Bibel.

Alle Kunst ist innerhalb der Religion erstanden; auch in Israel-Juda ist jede Art Bildnerei, wie auch Dichtung, Gesang, Musik und Tanz an den Gottes-Stätten oder beim Gottesdienst erwacht. Darum muss es angemessen sein, die heilige Schrift nicht nur in Bezug auf Wahrheit des Inhalts, sondern auch in Hinsicht auf Schönheit der Darstellungsform zu betrachten.

Nun hat die Kunst freilich mit der Entwicklung der Kultur schon längst einen ganz besonderen Kreis ihrer Betätigung, und damit volle Selbständigkeit und eigene Stellung innerhalb unseres geistigen Lebens gewonnen. Indessen die Ansicht, als wäre Kunst nur scherzhaftes Spiel, Luxus, Zierat und Tändelei, als wäre sie der Gegensatz zu Ernst und Wahrheit, als wäre sie Täuschung, nur darum gestattet, weil schnell vorübergehend — diese Ansicht ist so falsch, dass sie unter Gebildeten gar nicht vorausgesetzt werden darf. Die Wahrheit und die Güte sind allerdings *an sich* nicht schön; aber je höher und edler ihr Gehalt, um so schöner kann die Form ihrer Erscheinung werden. Namentlich aber ist eine unerlässliche Bedingung jedes echten Kunstwerks geradezu eine ethische: die *Wahrhaftigkeit*. Der Dichter oder Künstler, der uns rühren, ergreifen will, muss das, was er darstellt, wirklich in sich erschaut, wirklich in sich erlebt haben: dann wird er auch unmittelbar die rechte Form des Ausdrucks finden, die zugleich schön ist; sonst aber, wenn sein Werk nicht aus seinem Innern stammt, sondern äußerlich abgesehen und abgelernt ist, werden

wir bei aller Kraft, die er aufwendet, bei allem Schmuck, den er anbringt, kalt bleiben.

Schriften nun, wie die heiligen, in denen wir nicht bloß Wahrheit überhaupt, sondern höchste Wahrheit suchen, müssen auch seitens ihrer Verfasser von absoluter Wahrhaftigkeit Zeugnis geben. Hierauf hat die biblische Aesthetik vor allem ihr Augenmerk zu lenken.

Wenn es richtig ist, dass „Gottes Wort wie Mensch zu Mensch redet", d. h. nicht wie ein hochgebildeter Schriftsteller zum Denker, sondern wie ein kindliches Gemüt zum Kinde: so muss die Wahrhaftigkeit der Bibel unmittelbar kenntlich sein und muss sich vorzugsweise in der absoluten Schlichtheit des Ausdrucks zeigen. Und so ist es in der Tat. Wer die Hoheit des einfachen Großen genießen und die Gewalt, welche dieses auf das Gemüt übt, kennen lernen will — eine Einfachheit, welche groß, an einer Größe, welche einfach ist: der lese die Bibel.

Am offenbarsten dürfte dies an der prophetischen Rede, an den Psalmen und Sprüchen sein; aber auch an den Erzählungen, bei denen ich heute stehen bleiben will, lässt sich derselbe stilistische Grundcharakter vielleicht noch entschiedener nachweisen. Auch hier wie dort ist dies hervorstechend, dass jeder Inhalt genau denjenigen Ausdruck erhält, welcher ihm ganz eigentlich anzugehören scheint, so dass man den Gedanken in derjenigen Form zu hören glaubt, in welcher er geboren ist, und in den Worten, welche von ihm geschaffen sind; man möchte sagen: jede Sache und Vorstellung offenbare sich hier in ihrem Eigennamen.

Demnach erscheint die biblische Erzählung in absolut einfachem Gewande, absolut schmucklos — und dies ist ihr Schmuck und ihr Ruhm. Vergleicht man sie in dieser Hinsicht mit Homer — wie reich ist er, wie arm sie! Sie kennt keine Gleichnisse, sie kennt keine schmückenden Beiwörter; sie stellt die Sache hin, und nichts als die Sache, und so wirkt sie wie die Natur und die Wirklichkeit selbst und veraltet nicht und schwächt sich nicht, die Kultur mag steigen, so hoch sie mag. Wie Winter und Frühling, Grab und Hochzeit den Menschen ohne Rücksicht auf Bildung für immer ergreift, so das Bibelwort.

Solche Schmucklosigkeit lässt die Frage gar nicht aufkommen, ob wir in der Bibel Kunstlitteratur oder Volkspoesie haben: sie ist keins von beiden. Nichts einerseits deutet darauf hin, dass irgend ein Stück der Bibel aus dem Volke hervorgegangen wäre; alles weist vielmehr auf bestimmt ausgeprägte Individuen als Verfasser; aber diese Schriftsteller andererseits zeigen eine so reine Sachlichkeit, hinter der die Persönlichkeit so völlig verschwindet, dass sie wie Erzeugnisse des allgemeinen Menschengeistes selbst erscheinen.

Die biblischen Erzählungen tragen den epischen Charakter deutlich ausgeprägt; so zunächst in gewissen sprachlichen Wendungen: „er erhob seine Stimme und weinte; er hob seine Füße und ging; da stand Abraham des Morgens frühe auf und nahm Brot und einen Schlauch Wassers und gab es der Hagar, legte es auf ihre Schulter und entließ sie mit dem Kinde.“ Neben und trotz solcher Breite aber sind die Erzählungen in knappster Form gehalten. Sie geben immer ein klares Bild, aber in möglich wenigen Zügen. Es fehlt dem hebräischen Epiker das Wolgefallen an der verweilenden Ausmalung der Umstände, die Neigung zur Behaglichkeit. Dem vollen Epiker der indogermanischen Völker liegt es am Gange der Begebenheit selbst und an der Umschau, und nicht am Ziele; der Hebräer dagegen scheint nur zum Ziele zu eilen; er geht, wenn auch in kurzen, doch schnellen Schritten und in geradester Linie. Von der Redelust eines Nestor, oder gar der Plauderlust eines Märchen-Erzählers ist bei ihm durchaus nichts zu finden.

Aus all dem folgt, dass die Bibel, um genossen, um verstanden zu werden, langsam gelesen sein will. Den kurz berichteten Momenten der Erzählung muss Zeit gelassen werden, um sich im Bewusstsein auszubreiten, hier ein Bild hinzustellen und dieses wirken zu lassen.

Statt diese allgemeinen Bemerkungen weiter zu spinnen, wird es angemessener sein, dieselben an Beispielen zu erläutern und zu erweisen. Als erstes wähle ich die Erzählung einer Verschwörung, welche nur die Lebhaftigkeit der Darstellung zeigen soll. Sie versetzt uns in ein Feldlager und mag uns an den Wallenstein er-

innern. Israel war im Kriege mit Damascus und der tapfere Heerführer Jehu hatte soeben die Stadt Ramoth-Gilead wieder erobert. So sitzt er mit seinen Hauptleuten im Vorhofe eines Palastes in lustigem Geplauder, wenn nicht beim Gelage. Doch hören wir die Bibel (2. Könige, Kapitel 9):

„Elisa der Prophet rief einen der Propheten-Jünger und sprach zu ihm: Gürte deine Lenden und nimm diesen Krug Oels in deine Hand und gehe gen Ramoth-Gilead. Und bist du dahin gekommen, so sieh daselbst nach Jehu, dem Sohne Josaphat's, des Sohnes Nimsi's, und tritt heran, und heiße ihn aufstehen aus der Mitte seiner Gefährten, und führe ihn in das innerste Gemach und nimm den Krug Oels, und gieße es auf sein Haupt, und sprich: So spricht der Ewige: ich salbe dich zum Könige über Israel. Und öffne die Thüre, und fleuch, und weile nicht. Und der Jüngling, der Propheten-Jünger, ging gen Ramoth-Gilead. Und da er hineinkam, siehe da saßen die Hauptleute des Heeres. Und er sprach: Ich habe ein Wort an dich, Hauptmann. Und Jehu sprach: An wen von uns allen? Und er sprach: An dich, Hauptmann. Da stand er auf und ging hinein in's Haus. Da goss er das Oel auf sein Haupt und sprach zu ihm: So spricht der Ewige, der Gott Israel's: Ich salbe dich zum König über das Volk des Ewigen, über Israel. Und du sollst das Haus Ahab's deines Herrn schlagen und ich will das Blut meiner Knechte, der Propheten rächen und das Blut aller Knechte des Ewigen an Isébel. Und er öffnete die Thüre und floh. Und Jehu ging heraus zu den Dienern seines Herrn. Da sprachen sie zu ihm: Steht's wohl? Warum ist dieser Rasende zu dir gekommen? Und er sprach zu ihnen: Ihr kennt ja den Mann und sein Gerede. Und sie sprachen: Flausen! Sag's uns nur! Und er sprach: So und so hat er zu mir gesprochen. Sogleich nahm ein jeglicher sein Kleid und legte es ihm unter auf die Erhöhung, und stießen in die Posaune, und sprachen: Jehu ist König!“

Hier ist epische Breite genug, und doch ist nur wenig gesagt; dieses Wenige aber ist belebt und macht unsere Phantasie willig, alles Fehlende zu ergänzen. Da sitzt der Feldherr im Kreise seiner roh-lustigen Hauptleute. An sie heran tritt plötzlich, wie aus

einer anderen Welt, der Propheten-Jünger. Der ist in den Augen der Soldaten halb Spott, halb Grauen, ein Rasender. Sein Erscheinen verkündet sicherer als irgend ein Meteor ein großes Ereignis. Er geht gerade auf Jehu los und redet ihn an, ohne ihn zu nennen. Jehu merkt wohl, dass er der Angeredete ist; aber es scheint ihm nicht lieb, und er lässt es sich ausdrücklich sagen, dass er gemeint sei. Er hatte mit Männern zusammen gesessen, die bisher „seine Gefährten“ gewesen waren; nachdem er nun aber den Propheten gehört hatte, trat er wieder zu ihnen hinaus mit dem Bedenken, ob diese, die wie er „Diener seines Herrn“ waren, dies bleiben wollten, oder geneigt sein würden, von ihrem Herrn abzufallen und sich ihm zu unterwerfen? Sie sehen seine bedenkliche Miene und lassen es sich nicht ausreden, dass Großes bevorstehe; und sowie sie von der Salbung gehört haben, errichten sie ein Gerüst, breiten ihre Kleider darüber, Jehu tritt hinauf, und so huldigen sie ihm. Um alles dies zu erzählen, wie viel hundert epische Verse hätte ein homerischer Sänger oder ein Nibelungen-Dichter gebraucht!

Ein anderes Beispiel soll uns zeigen, wie scharf bei aller Kürze in der Bibel charakterisirt wird — nämlich der Prolog zu Hiob. Dass derselbe unserem größten Dichter als Muster für den Prolog seiner größten Tragödie gedient, ist bekannt. Dadurch hat uns Goethe die hohe Schönheit dieses Auftrittes im Himmel kennen gelehrt. Ihm verdanken wir auch das Verständnis des Satans im Hiob. Dieser hat gar keine Aehnlichkeit weder mit dem persischen Ahriman, noch mit dem mittelalterlichen Teufel; sondern er ist — nun eben das, wofür ihn Goethe nahm, Mephistopheles, der Geist der stets verneint, „der Ankläger“; er ist, wenn ich einen gemeinen Namen gebrauchen darf, der Schnüffler, der „die Erde durchstreift“: Spioniren ist seine Lust. Er selbst tut nichts Böses: denn er kann nichts tun ohne Gott; aber er freut sich des Bösen, wo er es findet, und auch am Besten will er das Gute nicht sehen, er findet alles herzlich schlecht. Und da ihn nun Gott in einer berufenen Versammlung der Engel fragt: Hast du acht gehabt auf meinen Knecht Hiob? so antwortet er: „Dient dir Hiob etwa umsonst?“ Die Folge des Spionirens ist das Mis-

trauen und Verdächtigen. Hiob handelt gut: das leugnet auch Satan nicht; aber wie ist Hiob's Gesinnung? diese bezweifelt er. Wahr ist es ja: vor Gott ist nichts Endliches rein. Satan aber sieht nur Flecken, und meint, auch der Frömmste sei nur fromm aus Eigennutz.

Nun kommt dem Hiob schnell nacheinander eine Unglücksbotschaft über die andere zu. Er verliert allen Reichtum an Heerden und Sklaven, verliert alle Söhne und Töchter. Doch er bleibt dem Ewigen treu. Satan aber gibt seine Sache noch nicht auf. Er sagt: „Haut um Haut! Alles was der Mensch hat, gibt er ja hin für sein liebes Ich. Also strecke doch nur einmal die Hand aus und taste sein Gebein und Fleisch an, ob er Dir nicht in Dein Angesicht Lebewol sagen wird?“ Man wird nicht leicht außerhalb des Faust eine Aeußerung finden, die mehr in mephistophelischem Stile gehalten wäre, als jene Frage: „Dient er Dir umsonst?“ und dieses „Haut um Haut!“ Was täte der Mensch nicht, um seine Haut zu wahren? aber auch nur um diese, nicht um Besitz und für Weib und Kind, meint Satan.

Das Wesentlichste aber in aller Erzählung wird immer das bleiben, ob die Seele, das Gemüt klar hervortritt. Die Bibel zeigt einen großen Reichtum an menschlichen Beziehungen und zeigt diese in einer großen Mannigfaltigkeit von Charakteren, Situationen und Stimmungen. Ich übergehe die ewig mit gleicher Macht ergreifenden Sentenzen, welche den Helden der Erzählungen in den Mund gelegt werden, wie z. B. die frommen Worte des hart geprüften Hiob; ich will heute nur den Ausdruck des Gemüts aufsuchen.

Eine der lieblichsten Frauengestalten in der Weltlitteratur ist wol die Ruth. Ich will nur den Anfang in wörtlicher Uebersetzung citiren:

„Es geschah in den Tagen, als die Richter regierten, da entstand eine Hungersnot im Lande. Da zog ein Mann aus Bethlehem-Juda, zu verweilen in den Gefilden Moab, er und sein Weib und seine beiden Söhne. Und der Name des Mannes war Elimelech, und der Name seines Weibes Noomi, und der Name seiner beiden Söhne Machlon und Kiljon, Ephratiten von Bethlehem-Juda. Und

sie kamen in die Gefilde Moab und blieben daselbst. Da starb Elimelech, der Mann Noomi's, und sie blieb übrig mit ihren beiden Söhnen. Und sie nahmen sich moabitische Weiber, der Name der einen Orpa und der anderen Ruth; und sie wohnten daselbst bei zehen Jahr. Da starben auch die beiden, Machlon und Kiljon, und das Weib blieb übrig von ihren beiden Kindern und von ihrem Manne." — Auf die epische Umständlichkeit brauche ich nicht hinzuweisen, aber darauf, wie auch hier das Wort stimmungsvoll und stimmung-erregend ist; ich meine die zweimal gebrauchte Wendung: „Das Weib blieb übrig", zuerst verlassen von ihrem gestorbenen Manne, im fremden Lande, mit zwei Kindern; und da auch die letzteren gestorben waren, war sie übrig, die Einzige ihrer Familie. Ein Doppeltes ist hiermit erreicht: die für die Erzählung nur mittelbar bedeutsamen Personen scheiden aus, und Noomi bleibt, das schmerzensreiche Weib; auf sie aber concentrirt sich nun die ganze Teilnahme des Lesers, auf die einsam gelassene. Elimelech ist bloß „der Mann" des Weibes; die Söhne sollen nur heiraten; und alle drei sollen nur sterben um das Weib zu betrüben. Nun fährt die Erzählung fort und geht über von der trauernden Mutter zur tröstenden Tochter:

„Da machte sie sich auf, sie und ihre Schnüre, und kehrte zurück aus den Gefilden Moab; denn sie hatte gehört in den Gefilden Moab, dass der Ewige nach seinem Volke geblicket, ihnen Brot zu geben. Und sie zog aus von dem Orte, woselbst sie gewesen, und ihre beiden Schnüre mit ihr, und sie zogen des Weges, um zurückzukehren ins Land Juda. Da sprach Noomi zu ihren beiden Schnüren: Gehet, kehret um, eine jegliche in das Haus ihrer Mutter. Der Ewige tue an euch, wie ihr getan an den Gestorbenen und an mir. Der Ewige gebe euch, dass ihr Ruhe findet, eine jegliche im Hause ihres Mannes! Und sie küssete sie. Da erhoben sie ihre Stimme und weinten. Und sie sprachen zu ihr: Doch, mit dir wollen wir zurückkehren zu deinem Volke. Da sprach Noomi: Kehret um, meine Töchter, warum wollt ihr mit mir gehen? . . . Nicht doch! denn mir ist viel bitterer als euch; denn wider mich ist ausgegangen die Hand des Ewigen. Da erhoben sie ihre Stimme und weineten wiederum. Und Orpa küssete

ihre Schwieger, Ruth aber blieb bei ihr. Und (Noomi) sprach: Siehe, deine Schwägerin ist umgekehrt zu ihrem Volke und zu ihrem Gott, kehre um deiner Schwägerin nach. Aber Ruth sprach: Dringe nicht in mich, dich zu verlassen, mich abzukehren von dir; denn wohin du gehst, gehe ich, und wo du bleibst, bleibe ich; dein Volk ist mein Volk, und dein Gott ist mein Gott; wo du stirbst, sterbe ich, und daselbst will ich begraben sein."

Dies ist der klassische Ausdruck, ich möchte sagen: die Sachdefinition der absoluten Anhänglichkeit und unauflöslichen Angehörigkeit einer Person an die andere. Aber auch das kann nicht unbeachtet bleiben, wie sehr hier der Erzähler, der sonst immer eilt, geradezu verweilt, um aus Begebenheit und Tat, aus Rede und Gegenrede das Gemüt, Schmerz und Liebe, hervorleuchten zu lassen.

Die längste, die reichste und bewegteste Erzählung der Bibel ist die Geschichte Joseph's. Dass Joseph „schön von Gestalt und schön von Ansehen ist", wird ausdrücklich gesagt; dass er aber auch klug und vorsorglich, ein liebevoller Sohn, von stolzem Selbstbewusstsein, aber großmütig ist, das zeigt uns der Erzähler, ohne es zu sagen.

Eine hervorragende Rolle spielen hier die Träume und ihre Deutung. Joseph macht sich seinen Brüdern verhasst durch seine Träume; durch die Deutung der Träume der Hofbeamten wird er dem Pharao empfohlen, dessen Doppeltraum zu deuten. Durch die Wissenschaft der Traumdeutung erreicht er, was ihm Träume verkündet haben. Um dies nicht für dürftig zu halten, muss man an die alte Vorstellung denken, dass die Träume von Gott kommen, und die Kunst, sie zu deuten, nicht minder von Gott stammt. Dies zugestanden, entwickelt sich alles Uebrige genau nach Notwendigkeit. Joseph, wie er war, ja wie er, der spätgeborene Sohn der einzig geliebten, schönen, früh verstorbenen Gattin, und als solcher vom Vater geliebt und vorgezogen — wie er als solcher geworden sein musste, musste sich den Brüdern verhasst machen und dadurch in Sklaverei geraten. Durch seine Klugheit und Bravheit musste er hier seines Herrn Gunst erlangen, durch seine Schönheit seiner Herrin gefallen und durch seine Unschuld in das

Gefängnis kommen? Diese tiefste Erniedrigung führte ihn vor Pharao. Nun bewährt sich der treue Hausverwalter auch als guter Staatsverwalter, und er rettet die Völker Aegyptens und der umliegenden Länder vor schrecklicher Hungersnot. Die Not und seine Fürsorge vereinigen endlich Joseph wieder mit Vater und Brüdern.

In diesem streng causalen Zusammenhange der Charaktere, Taten und Umstände offenbart sich aber die Fürsorge Gottes; es zeigt sich ferner der Zusammenhang des Schicksals des Einzelnen mit dem der großen menschlichen Gesammtheit; und es offenbart sich endlich, wie Gott seinen großen Plan der Weltgeschichte durch die kleinen menschlichen Leidenschaften ausführen lässt, und die Intriguen und Bosheiten der Einzelnen wie ihre Tugenden, indem sie ihre eigenen Ziele verfolgen, nur die Absicht seiner allumfassenden Liebe verwirklichen. Diesen Grundgedanken seiner Erzählung lässt der Verfasser schließlich von Joseph selbst aussprechen, der seinen Brüdern, da sie ihre Schuld bekennen, beruhigend zuredet: „Ihr habt Böses gegen mich gesonnen, Gott aber hat es zum Guten gesonnen,“ hat das böse Gemeinte zum Guten gewendet. Joseph konnte nicht einmal den vollen Erfolg seines Schicksals ermessen. Er sah nur, wie er „viel Volk am Leben erhalten“ hatte, konnte aber nicht wissen, welche Bedeutung die Wanderung seines Stammes nach Aegypten für alle Folgezeit haben werde.

Die mir zugemessene Zeit gestattet nicht, auf die Einzelschönheiten in dieser Erzählung hinzuweisen. Die Klage des alten Jacob hat durch die Verwendung in Schiller's Räubern besondere Anerkennung gefunden. Nur einen Vers will ich anführen. Als dem Greise der blutige Rock Joseph's gezeigt wurde, da rief er aus: „Der Rock meines Sohnes! ein wildes Tier hat ihn gefressen! zerrissen, zerrissen ist Joseph!“ Psychologie und Grammatik machen sich anheischig zu dem Beweise, dass dies die einzig möglichen Worte waren — gerade diese und keine anderen, und nicht mehr, in solchen drei Absätzen und in dieser Reihenfolge, und in diesen grammatischen Formen. Zuerst das Erkennen des schrecklichen Gegenstandes, dann das Ereignis, welches daraus erschlossen wird,

endlich die traurige Sachlage. Und demgemäß zuerst ein Ausruf: „Der Rock meines Sohnes!“ Zum activischen Ausdruck aber: „ein böses Tier hat Joseph gefressen“, tritt die passivische Wendung abschließend hinzu: „zerrissen ist Joseph“ mit vorausgeschicktem Prädicat. Die in allen drei Absätzen zu Grunde liegende Vorstellung Joseph tritt hinter die Bestimmungen, die sich um jene drängen, und die in drei Absätzen in solcher Reihenfolge ins Bewusstsein und zum Ausdruck streben.

Von dem Moment an, wo die Brüder vor Joseph erscheinen, erwartet der Leser die beiderseitige Erkennung. Statt aber diese sogleich erfolgen zu lassen, hat der Erzähler mit vielem Geschick retardirende Elemente eingeschoben. Diese gehören ja zum epischen Charakter; aber sie erzeugen eine Spannung des Lesers, wie sie in der Bibel nicht wiederkehrt und sich auch mit dem Charakter absoluter Einfachheit nicht zu vertragen scheint. Sie ist aber in der Tat ganz anderer Art, als sonst in Dramen und Romanen. Nicht nur dass hier keine Verwickelung vorliegt, deren Lösung überraschen kann; sondern die Spannung in unserer Erzählung ist selbst durchaus objectiv: Joseph will seine Brüder spannen; und in der Weise, wie er es tut, erreicht der Erzähler den dreifachen Zweck: Die Brüder sollen zum lebendigsten Bewusstsein ihrer Untat kommen; Joseph, dies gewahrend, soll sich von jedem unedlen Gefühl gegen seine Brüder reinigen; und der Vater mit seinen Söhnen treten uns immer näher.

Sein längst hoffnungsloses Herz, das sich nun noch in den vermeinten Verlust Simeon's und den befürchteten Verlust Benjamin's zu setzen versucht hat — wie er die wunderbare Märe von Josephs hoher Stellung vernimmt, „bleibt kalt“; denn er kann kein Glück mehr glauben. Da er aber die Beweise sieht, „belebt sich sein Geist“ und er sagt: „Genug! Joseph lebt noch; ich will hinziehen und ihn sehen, bevor ich sterbe.“ Man kann nicht wortärmer sein; aber die Wahrheit vertrug hier kein Wort mehr.

Eher könnte man es dem Verfasser vorwerfen, dass er den Verkauf Joseph's kurz, trocken und dürr berichtet. Indessen er holt das Versäumte nach, und zwar an wirksamster Stelle. Als

die Brüder sich in Aegypten übel empfangen sahen, da erwachte ihr Gewissen und sie sprachen unter sich: „Fürwahr, wir sind mit der Schuld an unserem Bruder belastet, dessen Seelen-Angst wir sahen, als er uns um Erbarmen bat, und wir höreten nicht.“ Dies ist überhaupt eine stilistische Methode des biblischen Erzählers, die Gemütsstimmung der Hauptperson in der der Nebenperson zu zeichnen. So haben wir oben gesehen, wie die bedenkliche Stimmung Jehu's nach seiner Salbung ihre Darstellung findet in der Frage der Hauptleute: Steht's wol? Und ebenso sehen wir nun die Seelen-Angst des mishandelten Joseph in dem Gemüte der Brüder, und zwar in doppelter Spiegelung, sowol in der ursprünglichen Härte als in der späteren Reue der Brüder. So bekommen wir ein Bild mit der ergreifendsten Perspective: die Tat der Vergangenheit, wie sie sich damals im Innern Joseph's und dagegen in den Brüdern reflectirte, und wie sie mit ihrem damaligen Doppel-Reflex jetzt in das Gemüt der Brüder strahlt — drei oder vier Bilder, die ihre Lichter in einander gießen. Das scheint sehr künstlich zusammengesetzt, ist aber in der Tat so einfach, das heißt: nur so zusammengesetzt, wie die berichtete Sache in Wirklichkeit, die Reue. Jedes Kind kennt die Reue, und so gestaltet ist sie. Wir werden bald noch ein anderes Beispiel derselben Methode finden.

Wenn ich die Mannichfaltigkeit der biblischen Erzählungen auch nur in Umrissen zeichnen soll, darf ich der Gleichnisse nicht vergessen, ihres treffenden Inhalts, ihrer geeigneten Form, ihrer gewaltigen Anwendung. Jedoch nur der Fabel will ich gedenken, welche Jotham in einer Volksversammlung erzählt — der einzigen, die in der Bibel vorkommt; nicht aus dem Tierreiche genommen, sondern, uns ungewohnt, aus dem Pflanzenreiche. Die Bäume wollen sich einen König wählen. Die edlen Bäume, die Olive, die Feige, der Weinstock, lehnen die Wahl ab; der Stechdorn nimmt an und droht den Ungehorsam der Zeder mit Feuer zu strafen. Eine beißendere Satire auf den orientalischen Despotismus hat nie ein Republicaner gedichtet; widerlegt hat sie der Monarch, der sich den ersten Diener seines Volkes nannte.

Dann aber hätte ich noch der tiefsinnigen Urgeschichte der Menschheit zu gedenken. Hier aber berührt sich die Aesthetik so innig mit der Religions- und Geschichts-Philosophie, dass die Form vor dem Inhalt sich fast dem Auge entzieht; und da ich zum Schlusse eilen muss, so will ich nur eine Erzählung aus dem Leben Abraham's noch hervorheben, nämlich die versuchte Opferung Isaaks.

Wollte ich die historischen Voraussetzungen derselben ausführlich darlegen, so würde dieser Abend nicht ausreichen; und wollte ich die Bedeutung vorführen, welche sie im Laufe der Zeiten in der jüdischen und in der christlichen Religion gewonnen hat, so würde wiederum ein Abend zu kurz sein. Könnte ich aber auch beides hier bieten, so würde ich es dennoch nicht tun, weil es unserem Vorhaben, uns in die Anschauungsweise der vorliegenden Erzählung zu versetzen, nur hinderlich sein könnte. Denn so wenig der biblische Erzähler ahnen konnte, welche Bedeutung seine einfach rührende Geschichte für die Folgezeit haben werde: so wenig auch scheint er dabei an die heidnischen Menschen-Opfer gedacht zu haben. Unzeitige Gelehrsamkeit aber und falsch angebrachter Rationalismus hat in diesem wie im vorigen Jahrhundert das Verständnis unserer Erzählung gestört.

Diese bewegt sich in der Voraussetzung, dass es undenkbar sei, ein Vater könne sein Kind aus freiem Willen opfern, und dass ein solches Opfer die härteste Zumutung sei, die wir an jemanden stellen können; dass nur Gott berechtigt sei, es zu fordern, dass er es aber niemals fordern werde. Wir müssen also jede Vergleichung mit den heidnischen Kinderopfern um so mehr aufgeben, als diese allemal nur den Triumph der Selbstsucht bildeten, von irdisch-sinnlichem Interesse eingegeben waren. Abraham dagegen war reich und glücklich und außer jeder Gefahr. Weder wollte er den Sohn hingeben, noch verlangte ihn Gott; sondern Gott will Abraham prüfen: Abraham sollte den Beweis seines absoluten Gehorsams gegen Gott geben. Kein Interesse bewegt ihn. Er, der vor der Geburt Isaak's zu Gott gesagt hatte: „Wozu gibst du mir, da ich kinderlos bin?“ er sollte jetzt den erhaltenen Sohn

opfern, und damit alles hingeben, sein ganzes Glück: das war der Triumph der Frömmigkeit.

Von dem Schmerze, welcher Abraham's Innere über das gebotene Opfer zerreißt, hat der Erzähler kein Wort; aber er lässt das, was in Abraham's Innerem vorgeht, aus der Anrede Gottes selbst hindurchschimmern. Gott spricht: „Nimm doch . . .“ Es ist dies wol das einzige Mal, dass Gott nicht befiehlt, sondern bittet — Gott bittet, und ohne ein Versprechen der Vergeltung hinzuzufügen. Ganz interesselos, reines Liebeszeichen sollte das sein, was Abraham leistet. Also: „Nimm doch deinen Sohn, dein einziges Kind, das du liebst, den Isaak, und opfere ihn als Brandopfer“. Genau in derselben Form hatte Gott schon einmal zu Abraham gesprochen: „Ziehe aus deinem Lande, deiner Heimat, deinem Vaterhause in das Land, das ich dir zeigen werde“. Es ist, als ob Gott hinzufügte, er wisse recht wohl, was er fordere; er drückt selbst aus, wie sein Wort Abraham's Gemüt berühren müsse. Die mehreren Ausdrücke „Sohn, einziges, geliebtes Kind, Isaak“, und „Land, Heimat, Vaterhaus“ geben keine nähere sachliche Bestimmung; der erste schließt die folgenden in sich: man kann das Land nicht verlassen, ohne das Vaterhaus aufzugeben; die folgenden Worte entwickeln nur die Bedeutung der Sache für das Gemüt des Angeredeten. Wenn der Schnitt in das Herz Abraham's, den das Wort „Nimm deinen Sohn“ machen musste, noch nicht tief genug sein sollte, so wird er weiter geführt durch die anderen Worte, und vollendet wird er durch den Eigennamen: deinen Isaak.

Abraham hat gehört und antwortet lediglich durch die Tat. Am dritten Tage gelangt er an den bezeichneten Ort. Es war eine heilige Stätte; den Esel und die beiden Sclaven durfte er nicht mit hinbringen, er lässt sie in einiger Entfernung stehen, und geht allein mit seinem Kinde. Das Holz zum Opfer legt er jetzt auf sein Söhnlein. Er selbst nimmt das Feuer und das Opfermesser. So gehen sie dahin. Der Weg, den sie noch zu gehen hatten, kann nicht lang gewesen sein; doch war er lang genug, um uns die Frage aufwerfen zu lassen: werden Vater und Sohn auf diesem traurigen Gange nichts mit einander gesprochen haben? Aber was wol? weiß uns das der Erzähler zu sagen? Es wäre eine

Preisaufgabe für alle größten Dichter der Weltliteratur von Aeschylus bis auf Shakespeare und bis auf Goethe: Was sagten sich Abraham und Isaak einander, als sie miteinander zur Stätte gingen, wo der Vater den Sohn opfern sollte? Wir wissen, wie selten es gelungen ist, Worte eines Kindes glaubhaft zu erfinden; hier aber müssten sie auch zur Stimmung passen. Es liegt hier nahe, durch den Contrast zu wirken. Racine hat diesen Weg gewählt. Er hat in seiner Iphigenie denselben Gegenstand behandelt, wie unsere Erzählung. Die Jungfrau hat gehört, dass ihr Vater ein prachtvolles Opfer veranstalte; unwissend bittet sie, die zum Opfer Bestimmte, ihren Vater, dem Feste beiwohnen zu dürfen. Agamemnon antwortet: Du sollst dabei sein. Und dieses Wort hat der französische Klassiker seinem griechischen Vorbilde Euripides entlehnt.

Nirgends aber zeigt sich die Verschiedenheit des Geschmacks der Völker größer als in der Anwendung der Formen des Contrastes. Schiller konnte die starken Contraste Shakespeare's nicht ertragen. Der biblische Erzähler kennt denselben als ästhetisches Mittel gar nicht; seine Worte fließen wie aus reinem Naturquell, an dem sich alle Völker laben sollten. Er berichtet: „Da nahm Abraham das Holz zum Brandopfer und legte es auf Isaak seinen Sohn und nahm in seine Hand das Feuer und das Messer. Und so gingen sie beide mit einander. Da sprach Isaak zu seinem Vater Abraham: mein Vater! und dieser sprach: hier bin ich, mein Sohn. Und er sprach: siehe, hier ist das Feuer und das Holz, aber wo ist das Lamm zum Brandopfer? Und Abraham sprach: Gott wird sich das Lamm zum Brandopfer ersehen, mein Sohn. Und so gingen sie beide miteinander.“ Dies ist, dünkt mich, die einfachste und absolute Lösung der Aufgabe. Hier ist die volle Naivität des Kindes, das weder stumpf noch altklug ist; hier ist gar kein Contrast: unmittelbar aus der Umgebung und der Sachlage heraus erhebt Isaak die fast notwendig sich aufdrängende Frage; und die Antwort enthält die Ergebung in Gott. Vor und nach dieser Frage und Antwort gehen beide „mit einander“. Zwei Mal hören wir in der kurzen Unterredung: Vater, und zwei Mal: mein Sohn. So zeichnet der Erzähler das Gemüt.

Wie nun Abraham bis zur Grenzlinie des Aeußersten geht, und Isaak's Blut eben hinfließen soll, da rief die Himmels-Stimme: „Abraham! Abraham!“ als wäre die Gottheit selbst besorgt und erstaunt, und in dem Doppelrufe löst sich die Spannung, sozusagen, Gottes und des Lesers und des Erzählers selbst.

Vielleicht dient auch dieser Vortrag als Beweis für den Satz: Die Bibel und kein Ende.

Die Klagelieder Jeremiae.

Von dem grauenhaften Elend und dem aufschreienden Jammer einer in den Zeiten des Altertums zerstörten Stadt, von der grausamen Wut und erbarmungslosen Vernichtungslust ihrer Eroberer haben wir heute (Gott Lob! und Preis der wachsenden Humanität!) keine Vorstellung. Eine zerstörte Stadt hieß eben ein vernichtetes Volk; und ein Volk stirbt nicht einen Tod, sondern Myriaden Tode, die gegenseitig ihre Schmerzhaftigkeit tausendfach steigern; und die Ueberlebenden? sie preisen die Gemordeten glücklich; denn fortan ist ihr Leben ein langsames qualvolles Sterben.

Dass nun ein so gestorbenes Volk seinen Tod besingen, dass es mit einem Schwanen-Liede im Munde seinen Geist aushauchen sollte, scheint kaum denkbar. Erwarten, dass ein Trojaner den Untergang Troja's poetisch bearbeitet hätte, dass ein Assyrer oder Babylonier die Verwüstung Ninive's oder Babylon's in Versen dargestellt, dass ein Karthager die Zerstörung Karthago's in der ehrwürdigen Sprache des alten Sidon und Tyrus, oder ein Korinther die Vernichtung des schönen Griechenlands in der Sprache der Marathon-Kämpfer oder Homer's besungen haben sollte — dies erwarten, schiene wol vollständige Torheit. Und wer hätte die Verwüstung der letzten und größten Zerstörerin und Verwüsterin aus dem Altertum besungen — Roma's?

Ein Volk aber gibt es dennoch, das seinen Tod überlebt hat, ein Volk, welches das Wunder vollbracht hat, seinen Todes-

schmerz in dichterischen Tönen ausklingen zu lassen — das jüdische Volk in den Klageliedern Jeremiae*).

Dass solch ein Lied überhaupt nur gedichtet ward, ist das Wesentliche. Ob es auch schön ist? Wer dürfte das verlangen? Und doch — sollte der Volksgeist, welcher nun einmal die Kraft in sich trug, seine materielle Existenz zu überleben, nicht auch hohe dichterische Kraft besessen haben? Die gerechte Beurteilung solcher Poesie aber könnte schwierig werden, weil die Gelegenheit zur Vergleichung fehlt. Die jüdischen Klagelieder sind absolut einzig. Die anderen biblischen Schriften treten neben analoge Werke anderer Völker. Die Psalmen vergleichen wir sachgemäß mit den religiösen Hymnen alter und neuer, morgen- und abendländischer Litteraturen; die erzählenden Stücke finden fast überall Vergleichungspunkte; die Propheten sind den hellenischen Rednern nicht so unähnlich, und als Politiker lässt sich Jeremia wol mit Demosthenes in Parallele stellen, käme dabei auch nur ihre tiefe Verschiedenheit so recht zu Tage; das hohe Lied aber ist nur ein Liebes-Lied und bleibt dies in der Form immer noch auch dann, wenn man es symbolisch deutet. Die Klagelieder sind also insofern das merkwürdigste Buch der Bibel — sie sind unvergleichbar.

Trotzdem finden auch sie in anderen Litteraturen Vergleichungspunkte, und wenn wir diese verfolgen, wird sich zeigen, dass sie in der That, wie in ihrem vollen Wesen einzig, so auch in ihrer Schönheit unübertroffen sind.

Wenn nämlich der Tod der untergegangenen Völker nicht von diesen selbst besungen worden ist, so ist er doch gelegentlich von anderen Völkern dichterisch dargestellt worden; und wenn Virgil, der römische Epiker, von jener Nacht erzählt, in der Troja in Asche sank, so tut er dies sogar in der Meinung, ein Unglück der Ahnherren Roms zu verherrlichen. Er stellt uns das Entsetzliche lebendig genug dar und erfüllt uns mit Grauen; aber eben dieses lässt uns den Schmerz kaum hören und übertönt das Mitleid, das durch manchen rührenden Zug, mag ihn Virgil aus sich selbst oder von Griechen entlehnt haben, wol wach werden könnte.

*) Die Polen mögen allerdings analoge Gedichte haben.

Virgil selbst, der stolze Römer, und ein Jahrtausend nach dem Ereignis, hat den Schmerz des geflüchteten Troers nicht im eigenen Busen gefühlt.

Noch ein ganz anderer Dichter, der tiefsinnigste aller Dichter von Hellas, hätte wohl Gelegenheit gehabt, im Anfange seines Agamemnon, das Klagelied Troja's aus dem Munde der Kassandra hören zu lassen. Die unglückliche Königstochter, jetzt Sklavin, gedenkt in diesem Drama auch wirklich in rührendem Tone „des Flusses, aus dem ihre Ahnen tranken, des Strandes, um den sie in ihrer Jugendzeit spielte (V. 1105 oder 1136), und des traurigen Looses ihrer in Schutt gesunkenen Stadt“ (V. 1115 oder 1140). Sie hat jedoch keine Zeit, diesen Gedanken nachzuhängen; wider Willen blickt sie, die Seherin, in die Zukunft und schaut das furchtbare Verbrechen, das an dem Sieger, der sie gefangen mit sich geführt hat, sogleich beim Eintritt in sein Haus sich vollziehen wird. — Von demselben Dramatiker Aeschylus aber besitzen wir einen großartigen Klagegesang, der von seinem hochedlen Sinne ein schönes Zeugnis giebt. In seinem Drama „Die Perser“ behandelt er die Niederlage des Xerxes bei Salamis — er, der Athener, der unter den angegriffenen Athenern mitgekämpft hatte: und nicht ein Jubellied des Siegers über den vernichteten Feind lässt er erschallen; sondern das Wehelied der Feinde singt er in ihrem Geiste. Indessen ist zu beachten, dass Marathon und Salamis nicht den Untergang Persiens bedeuten, und schwerlich hat auch ein Perser dieses Misgeschick seines Volkes in dem Maße wie Aeschylus gefühlt; auch ertönt ja hier nur die Klage eines Dichters, der sich in reinstem humanen Mitgefühl in das Gemüt des Leidenden vertieft hat. So verbietet sich auch in diesem Falle eine volle Vergleichung mit unseren hebräischen Klageliedern. Nur eins will ich bei dieser Gelegenheit hervorheben. Man weiß, wie gehäuft in den griechischen Dramen die Interjectionen sind. Unsere Klagelieder dagegen enthalten fast dreihundert solcher Verse, wie wir sie nach unserer Metrik zählen würden, und in diesen dreihundert Versen findet sich keine einzige Interjection, kein O und Ach und Weh! Auch haben sie nirgends den Aufruf „Weinet! Klaget!“ Der jüdische Sänger klagt nur vor sich und

vor dem allgegenwärtigen Gotte, als ob ihn niemand sonst höre. Die Juden braucht er nicht zum Weinen aufzufordern; und vom Feinde tönt um ihn her Spott und Hohn. Nur im ersten Liede fällt er zweimal (V. 12. 18) in die Frage an die kalt vorüberziehenden Fremden, ob sie einen Schmerz kennen, der dem seinigen gliche; und wenn im zweiten Liede (V. 18) an die Tochter Zion der Ruf ergeht, zu weinen, so ist dies eine Aufforderung zum Gebet an Gott.

Endlich erinnere ich noch an Shakespeare. Auch er besingt das Unglück Troja's in jener „pathetischen Rede", die er im Hamlet den Schauspieler vortragen lässt. Er führt uns den „rauhen Pyrrhus" vor, der seine Rüstung mit dem Blute der erschlagenen Troer völlig rot gefärbt hat, und noch stärker als bei Virgil ergreift uns Entsetzen und Grausen — vor dem aber kein Mitleid aufkommt: der Weheschrei der Hecuba, „der die glühenden Himmelsaugen hätte weinen machen" (Virgil. Aen. II 487: ferit aurea sidera clamor) verfehlt, nach meinem Gefühle, den Weg in unser Herz.

Doch nur die Vergleichbarkeit aller dieser Poesien mit unsern Klageliedern wollte ich abweisen. Möchten immerhin Virgil, Aeschylus und Shakespeare uns noch mächtiger erschüttern und auch rühren: so hätten wir „Dichtung" vor uns, „bloßen Traum", schönen Schein. Ueber die Macht solcher Phantasie erstaunt, würden wir fragen: „was ist ihm Hecuba?" Unsere Klagelieder dagegen bilden einen Teil jener weltgeschichtlichen Katastrophe Judaea's, waren ein wirkliches und wirksames Moment derselben: als die Flamme aus den Mauern des Tempels auf Zion emporschlug, da loderte auch im Gemüt des Juden ein geistiges Feuer auf, das in unseren Liedern Articulation erlangt hat.

Ich bin vor Sie getreten, um Ihnen zu zeigen, welch einen Schatz wir an unseren Klageliedern besitzen. Bevor ich aber meine Ansicht von dem Werte und der wahren Bedeutung derselben aussprechen, bevor ich den Sinn derselben, wie ich ihn verstehe, darlegen kann, muss ich eine Voraussetzung zerstören, mit der Sie vermutlich meistenteils hierher gekommen sind, und die ich selber in der Ankündigung dieses Vortrages bestätigt zu haben

scheinen könnte, dass nämlich die Klagelieder vom Propheten Jeremia gedichtet seien. Das halte ich aber für einen Irrtum, den ich darum vor allem zerstreuen muss, weil er das wahre Verständnis jener Gesänge unmöglich macht. Ich habe mich der Benennung Klagelieder Jeremiae nur anbequemt, weil sie in deutscher Sprache herkömmlich ist. Der hebräische Bibeltext leiht derselben durchaus keine Unterstützung, und wir können nicht einmal sagen, dass die Abfassung durch Jeremia Tradition sei; sie ist nur eine zwar alte, aber ganz subjective Meinung, ohne Autorität für uns.

Nicht kleinliche Wort-Vergleichung und nicht ästhetische Abwägung des Stils veranlasst mich, unsere Lieder dem Jeremia abzusprechen; sondern der Gedankengehalt, der ganze Geist derselben ist nicht prophetisch. Was in denselben gesagt ist, kann weder von Jeremia, noch von irgend einem anderen Propheten, noch auch von irgend einem Propheten-Schüler ausgesprochen sein; und was kein Prophet auszusprechen hätte unterlassen können, die Verheißung der Zukunft, sie fehlt hier gänzlich.

Also nicht Jeremia! Als wenn es in Juda-Israel keine anderen Dichter und Schriftsteller gegeben hätte, als Propheten! Aber sämmtliche heilige Schriften der dritten Abteilung unserer Bibel sind ja nicht prophetischen Ursprungs: Hiob, die Sprüche, das hohe Lied, und gar der Prediger — sie stammen von Männern, die vielleicht noch nicht einmal Freunde der Propheten waren, die jedenfalls dem Kreise der letzteren durchaus fernstanden.

Auch welche Bestimmung diese Klagelieder hatten, ist unbekannt. Waren es einsame Schmerzens-Ergüsse des Dichters für ihn selber? Gewiss — aber bloß für ihn? Die Lieder sollten doch wol unter das Volk kommen, und sind auch unter dasselbe gekommen — aber ob der Trauergesang für gottesdienstliche Zusammenkünfte bestimmt war? Das wissen wir nicht.

Ich habe aber die feste Ansicht gewonnen, dass jene fünf Lieder weder von einem Dichter stammen, noch auch und noch viel weniger eine Einheit bilden und nach einem durchdachten Plane ausgeführt und aneinander gereiht sind; sie zeigen nicht die steigende Not Jerusalem's, auch nicht eine allmähliche Steigerung und dann allmähliche Beruhigung des Schmerzes, ein allmähliches

Anschwellen und endliches Verhallen der Klage. Sie stehen unter sich in gar keinem Zusammenhange.

Es waren ja doch wol nicht gerade nur fünf Lieder, die zu jener Zeit in dem sangreichen Juda über das eingebrochene Elend gedichtet wurden. Vielmehr denke ich mir, dass von den vielen Liedern, die damals mögen entstanden sein, nur diese fünf erhalten sind, weil sie (das dürfen wir annehmen) die schönsten waren, und welche den Sinn aller übrigen in sich schlossen. Sind sie auch durchaus unprophetisch, so verlieren sie doch darum nicht an historischem, ästhetischem und ethischem Wert. Ja in historischer Hinsicht gewinnen sie sogar ganz entschieden; denn was die Propheten dachten, wissen wir aus Jeremia's und Esekiel's Reden. Wie aber dachte das Volk Juda in allen seinen Schichten? Das lehren die Klagelieder. So dürfen und müssen wir sie nun auch zur Einheit eines litterar-historischen Bildes zusammenfassen, nicht als ob sie mit Bezug aufeinander gedichtet wären, aber insofern sie uns zeigen, wie sich das den Propheten abgewandte, teilweise sogar feindliche Bewusstsein, durch das Unglück belehrt, denselben nach und nach näherte. Sie sind so zu sagen von Laien gedichtet, von Menschen wie wir. Diese haben uns in ihren Gesängen ihre Schwäche offenbart und den Kampf, den sie im Innern bestanden haben; sie haben uns gezeigt, wie sie sich aus der tiefsten Verzweiflung zu Gott gefunden, sich aus kleinlicher, niederer Weltansicht erhoben, gereinigt und zu prophetischer Höhe emporgerungen haben; sie haben das hohe Lied der Leiden und Schmerzen gedichtet — in echt menschlicher Weise.

Die fünf Lieder sind sämmtlich nach der Zerstörung des Tempels und vor dem Auftreten des Perser-Königs Cyrus gedichtet — nachdem jede Hoffnung auf Bestand vernichtet war, und bevor die leiseste Hoffnung auf Rückkehr erwachen konnte, also in der allertrübsten Zeit; und sie sind sämmtlich in Judaea unter den im Heimatlande Zurückgebliebenen entstanden, — das 1., 2. und 4. Lied in den fünf ersten Jahren nach der Zerstörung Jerusalem's. Wonach wir aber hier den Wert jedes Liedes bestimmen, ist nicht die Größe des Schmerzes und die poetische Stärke oder Reinheit des Klagetons, sondern lediglich die Gesinnung, mit der das Leid

ertragen, d. h. erfasst wird; es ist geradezu die Qualität des Schmerzes und dessen Zusammenhang mit dem ganzen Subject. Das traurige Ereignis kennen wir; aber was an diesem Ereignis ist es nun, was diesen und was jenen Sänger schmerzt, und wie stellt er sich dem allem gegenüber? Was hält den Einen und was den Andren inmitten solches Elends aufrecht? woran will sich Dieser, woran Jener anhalten? und hat er überhaupt einen Halt? Insofern, und dann auch poetisch, hat jedes Lied seinen eignen Charakter. Auch im Versbau stimmen sie nicht überein.

Wenn ich nun unsere Lieder in solcher Rücksicht zusammenfasse, so kann ich sie nicht in der überlieferten Ordnung vorführen; sondern sowol zeitlich als ethisch reihen sie sich in fortschreitender Linie folgendermaßen: das älteste Lied scheint mir das vierte, worauf das zweite folgt, und danach das erste — diese drei, wie gesagt, kurz nach der Eroberung Jerusalems und der Zerstörung des Tempels und mit kurzen Zwischenräumen: erst später folgte das dritte und fünfte Lied. Die drei in Form und Inhalt einander näher stehenden ersten Lieder haben auch dies gemeinsam, dass sie mit demselben Worte beginnen, mit welchem jede Klage so natürlich anlautet, mit dem Worte „Wie", hebr. ēkā. Und dieses Wort ist zum hebräischen Namen der Klagelieder geworden. Sehen wir dieselben uns nun einzeln in der angegebenen Ordnung näher an.

Das früheste Lied habe ich das vierte genannt. Es zeigt uns, wie mir scheint, geradezu das erste Erwachen aus der Betäubung, in welche die letzten Vorgänge den Geist der Bewohner Jerusalems versenkt haben müssen. Der Dichter blickt um sich und besinnt sich: wie ist doch alles verändert! Diese Veränderung hält seinen Geist wie gebannt. In der Verwüstung um ihn her erinnert er sich der jüngsten Vorgänge, in denen das alles so anders geworden ist, zuerst des Tempelbrandes, dann rückwärts der Gräuel während der Belagerung der Stadt; beides tritt lebendig und in leibhaftiger Gegenwart vor seine Seele. Tempel und Jerusalem aber sind ja an sich symbolisch, Symbole alles Höchsten; und so klagt er, indem er diese leergebrannt und niedergerissen vor sich sieht: wie ist alles Gold und alles Glänzende geschwärzt,

alles Heilige entweiht, alles Kostbare entwürdigt! In dieser Not ist auch das Wesen der Menschen verkehrt: ja alles natürliche Gefühl, das selbst dem Wild in der Wüste nicht fehlt, das Mitleid mit dem durstenden Säugling, mit dem nach Brot rufenden Kinde, ist in meinem Volke erstickt. „Glücklicher, so klagt er, waren die durch das Schwert Gefallenen, als die vor Hunger Verschmachtenden. Das Unglück meines Volkes ist größer als das Sodoms, das in einem Augenblicke untergegangen ist, und in dem nicht Menschenhände wüteten."

Dieser Dichter ist weich und ganz in das Zuständliche versenkt. Es ist rührend, wie vor seinem Auge dem Vergangenen sich Gegenwärtiges unterschiebt, beides sich aneinander misst: das ehemals Schöne und Frische ist entstellt und vertrocknet, er erkennt es nicht wieder. So hingegeben seiner Schwermut, sieht er kaum etwas von dem Feinde, der diese Verwandlung bewirkt oder veranlasst hat. Nur mittelbar gedenkt er desselben, indem er klagt: Wer in aller Welt hätte geglaubt, dass der Feind in die Tore Jerusalems dringen würde! Er gehörte zur verweichlichten Aristokratie Juda's; an der verkümmerten Gestalt ihrer einst so schönen körperlichen Erscheinung bleibt sein Blick am meisten hängen; selbst wenn er der todesmatten Kinder gedenkt, singt er: „Die sonst von Leckerbissen gegessen, sitzen verschmachtet auf den Gassen; die auf Purpur getragen worden, umarmen Kothaufen." Den, wie wir wissen, ganz untüchtigen König betrauert er zum Schlusse: „Unser Lebensodem, der Gesalbte Gottes, ward in ihren Gruben verstrickt, er, in dessen Schatten wir unter den Völkern zu leben gedachten." Er gehörte wol selbst zum Hofe und war unter den Gegnern Jeremia's. Gegen dessen Rat hoffte er auf Aegypten, das Hilfe bringen sollte; auf die falschen Propheten vertrauend, hielt er Jerusalem für uneinnehmbar. Nun aber, da alles anders gekommen ist, schiebt er alle Schuld auf die Propheten und Priester, „die das Blut von Gerechten vergossen haben". Sie leiden nun auch am härtesten: „Wie blind wankten sie auf den Gassen, mit Blut besudelt; wie Aussätzige wurden sie von den Vorübergehenden gemieden; und nun sie geflohen sind, werden sie auch von den fremden Völkern nicht geduldet, finden

dort nicht Achtung, nicht Mitleid.“ An die eigene Schuld denkt er nicht, er würde kaum an sie erinnert, wenn nicht in der hebräischen Sprache ein und dasselbe Wort Sünde, Schuld und Strafe bedeutete, und wenn es nicht gewohnte Anschauung in Israel gewesen wäre, dass jedes Unglück eine Strafe sei.

Dieser Dichter ist ganz haltlos; er hat alles verloren und nichts gerettet. Zur Verzweiflung aber ist er zu oberflächlich, zu leichtsinnig. Doch uns zu ergreifen versteht er. Bekannt sind die Verse Virgil's (II, 324 f.): „Gekommen ist der letzte Tag und das unabwendbare Ende Dardania's. Gewesen sind wir Troer! gewesen ist Ilion und der hohe Ruhm der Teukrer.“ Ich tadle es nicht, dass hier in vierfachem Ausdruck dasselbe gesagt wird; es scheint mir vielmehr naturgemäß, dass der in dem Gedanken, wir sind verloren, liegende Affect sich nicht mit einem Worte genügt, sondern sich in vier Atemstößen aushaucht. Dass der Ausdruck rhetorisch ist, gehört zum römischen Geschmack. — Unser jüdischer Dichter aber singt (V. 17. 18): „Noch schmachteten unsere Augen vergeblich nach Hilfe, warteten wir sehnsüchtig auf ein Volk, das nicht half — da nahete unser Ende, da erfüllten sich unsere Tage, ja, gekommen ist unser Ende!“ Während Virgil ein Gewordenes, Fertiges ausspricht, führt uns dieser Dichter anschaulich ein Werdendes vor. Wir sehen den Mann auf der Warte, wie er bangend nach Hülfe späht, die zögert und nicht erscheinen will. Dieses Bangen ergreift auch uns, und durch sein Auge sehen wir, wie statt der Rettung das Ende naht; es kommt immer näher, es langt an, es ist da. So werden wir gezwungen, wie mit seinem Auge zu sehen, so mit seinem Herzen das Schreckliche, das wir mit ihm abwehren möchten, in uns aufzunehmen. — Aber den Jeremia hat er auch jetzt noch nicht begriffen, der die Erwartung selbst für falsch und sündhaft erklärt hatte, auch jetzt noch nicht, da diese sich als eitel erwiesen hatte. Er ergibt sich eben drein und hofft, dass, wenn die Schuld Juda's gebüßt sein werde, Gott das Volk nicht wieder fortführen werde. Und kein Gebet tritt auf seine Lippen, kaum dass er Gottes gedenkt! Darum, so rührend seine Darstellung ist, mehr als unsere Tränen können wir ihm nicht gönnen: unser volles Mitgefühl kann er nicht gewinnen, weil er zu schwach ist.

Kommen wir zum zweiten Liede. Es ist nur wenig später als das vierte entstanden. Des Dichters Blick aber ist nicht bloß auf Jerusalem geheftet, sondern umfasst das ganze Land; und ist jener von dem Wandel ergriffen, so zeigt dieser die Zerstörung selbst. Er ist ein viel kräftigerer Geist und als Dichter viel gewaltiger. War jener ein weichlicher Hofmann, so ist er ein Priester. Das ersehe ich daraus, dass er zwar das gesammte Elend erfasst, das über Volk, Propheten, Priester, Fürsten und König hereingebrochen ist, vorzugsweise aber doch den Untergang des religiösen Kultus, das Aufhören des Gottesdienstes, des Altars, des Sabbats und der Feiertage beklagt. Wie aber in einem kräftigen Körper die Krankheiten heftiger sind als in schwächlichen, so zeigen sich auch im starken Geiste Affecte und Irrtümer viel stärker. Der Schmerz des zweiten Dichters ist viel intensiver als der des vorigen, und sein Ausdruck viel ergreifender, und er endet in voller Verzweiflung. Das Bewusstsein eigener Schuld hat auch er nicht. Wenn aber der Hofmann alle Schuld auf Propheten und Priester schob: so erklärt der Priester zwar das Volk für sündhaft und begreift darunter wol auch Fürsten und König; aber den Propheten macht er den harten Vorwurf, dass sie ihre Pflicht nicht getan, dem Volke seine Sünden nicht aufgedeckt und dasselbe mit lügnerischen Gesichten eingeschläfert haben (II, 14). Von Jeremia weiß der Priester so wenig wie der Hofmann. Hätten wir Jeremia's Reden nicht, wären uns seine Lebensschicksale nicht treulich erzählt, wir würden aus dem vierten und dem zweiten Liede seine Tätigkeit und seine Leiden auch im mindesten nicht ahnen können. Nur dunkel erinnert sich der priesterliche Dichter eines Orakels aus uralter Zeit, das Gott jetzt zur Erfüllung gebracht hat (V. 17). Von diesem Dichter zumal behaupte ich, dass kein Stral prophetischen Geistes in sein Gemüt gedrungen ist, um es zu erleuchten und in ihm Hoffnung zu pflanzen; er war verschlossen jeder göttlichen Verheißung.

Wenn der Hofmann von dem Wandel der Zustände und den Ereignissen, die denselben herbeigeführt haben, von dem Siege der Feinde überrascht ist, und nur einmal ohne Nachdruck sagt (4,11): „Gott hat seinen vollen Zorn ausgegossen und in Zion ein Feuer

entzündet, das ihre Grundvesten verzehrte": so stellt der Priester gerade dies dar, wie „Gott vollbracht hat, was er beschlossen" (2,17). Das gibt seinem Liede Kraft und Bewegung, er führt eine Handlung vor. Der Herr, Adonai, erscheint persönlich und übt vor unsern Augen das grausige Werk der Zerstörung; und indem so der Dichter wahres Entsetzen erregt, ist er doch so viel Künstler, dabei zugleich unser lebhaftestes Mitleiden zu wecken — Mitleiden mit dem Volke und mit Gott dem Herrn. Durch die ersten neun Strophen geht nur ein Subject: der Herr, und (ich möchte sagen) nur ein Verbum: vernichten; dieses ist je nach dem Object abgeändert, es hat aber als Object allemal etwas, was zum Teuersten und Liebsten gehört — für uns und für Ihn, Gott den Herrn.

So beginnt das Lied: „Wie umwölkt der Herr in seinem Zorne die Tochter Zion, hat die (wie ein Stern glänzende) Zier Israel's vom Himmel zur Erde geworfen und nicht gedacht des Schemels seiner Füße (nämlich des Tempels) am Tage seines Zornes. Vertilgt hat der Herr erbarmungslos alle Wohnungen Jacob's . . . hat in den Staub entweiht Königtum und dessen Fürsten . . . und verwüstete seinen eingehegten Garten*), hat verderbt seine Erscheinungsstätte; Gott hat vergessen gemacht in Zion Fest und Sabbat und verstieß in seines Zornes Wut König und Priester (die Gesalbten). Verworfen hat der Herr seinen Altar, hat verschmäht sein Heiligtum, hat seinen Palast in die Hand des Feindes übergeben; dessen Stimme erschallt im Hause Gottes wie an einem Festtage." Ist es nicht, wie ich sagte? Jedes Verbum ein zündender Blitzstral, jedes Object ein herzdurchzuckendes Weh; in jedem Verbum Schrecken, in jedem Object Mitleid. Ein solches Durch- und Ineinander dieser beiden Affecte dürfte sich in der gesammten Weltlitteratur nicht leicht noch einmal finden.

*) „Seinen eingehegten Garten" d. h. den Tempel — dies ist die grammatisch und lexikalisch einfachste Erklärung dieser Worte. Weggelassen habe ich, weil sie für uns unnötig ist, die Partikel „wie", welche vor diesen Worten steht: er hat den Tempel vernichtet, „gleichsam seinen eingehegten Garten". Diese Bedeutung hat die hier gebrauchte hebr. Vergleichungspartikel auch 1, 20 „draufsen hat (auch) das Schwert mich kinderlos gemacht, drinnen gleichsam der Tod" d. h. nach 5 M. 32, 25 Schrecknisse, welche so schlimm sind wie der Tod.

Danach bricht nun des Dichters Schmerz hervor: „Meine Augen vergehen in Tränen, mein Inneres ist in Wallung.“ Ungleich rührender und anschaulicher als der vorige Sänger führt er die verschmachtenden Kinder auf den Plätzen der Stadt vor: „Zu ihren Müttern sprechen sie: „„Brot! Wein!““ ihre Seelen am Busen ihrer Mutter aushauchend.“ Diesem zarten Bilde gegenüber weiß er auch das Staunen des vorüberziehenden Fremden über die Zerstörung der einst so herrlichen Stadt und den Hohn des siegenden Feindes zu malen: „Ist das die Stadt!“ sprechen jene; „ha, das ist der Tag, den wir erhofft: wir haben ihn erlebt, haben ihn gesehen!“ sprechen diese. Indessen, nicht der Feind, sondern Gott hat es getan. So mahnt der Dichter, wie dem Priester geziemt, zu unablässigem Gebet: „Lass dem Bache gleich die Thräne rinnen Tag und Nacht, lass sie nicht versiegen, dein Augapfel raste nicht.“

In lyrischen Ergüssen darf man zwar Einheit erwarten, ohne welche weder ein Kunstwerk noch überhaupt ein geistiges Erzeugnis möglich wäre, aber keinen methodischen Fortgang der Gedanken. Zumal in unseren Klageliedern, deren Dichter sich so wenig beherrschen, ist die bloße Association der Vorstellung die bewegende und leitende Kraft. Auch ein Grundmotiv muss sich finden lassen, welches den Rahmen bestimmt, innerhalb dessen sich die Vorstellungen bewegen können. In unserem zweiten Liede ist der Haupt-Gedanke offenbar: der Herr selbst hat das alles getan! Zu ihm soll man also „die Hände erheben, vor ihm das Herz ausschütten“; und wofür? um was die Klage? vor allem um der verschmachteten Säuglinge willen, deren der Sänger ja schon so rührend gedacht hat. Und dies erinnert ihn weiter an noch viel Schrecklicheres, einem zarten Gemüte Grässliches, fast Unaussprechbares. Das vierte Lied hat es auch erzählt: während der Belagerung und auch wol noch nach der Zerstörung der Stadt haben im Wahnsinn des Hungers weichherzige Frauen ihre eignen Kinder gegessen. Auch unserm Dichter drängt sich jetzt diese Erinnerung auf, er muss sie aussprechen. Sein Grundgedanke aber: der Herr hat es getan, verleiht ihm eine Wendung, welche man nur dem höchsten Kunstverstande verdankt meinen sollte, die das Gräss-

liche mildert und doch den ethischen Affect auf's höchste steigert. Er sagt: „Sieh o Gott und schaue, wem hast Du so getan! Sollten denn Frauen ihre Leibesfrucht essen!“ Konntest Du das wollen! — Muss dieser Dichter nicht der Verzweiflung, dem Wahnsinn nahe sein? oder ist er schon von beiden umfangen? Er hat von Anfang an den Herrn als den Zerstörer vorgeführt: „Er, Adonai, hat seinen Bogen gespannt, sich hingestellt mit seiner Rechten wie ein Dränger und hat erwürgt alle Augenlust.“ Er ist voll der Gier nach Zerstörung und Mord und häuft auf die Tochter Juda Jammer über Jammer. So steht der Herr selbst vor uns als Feind — das ist etwas noch ganz anderes als der rauhe blutbesudelte Pyrrhus! Viermal in den acht ersten Strophen gebraucht der Dichter vom Herrn den Ausdruck, der eigentlich verschlingen bedeutet. Schon zweimal (V. 2. 17) hat der Dichter gesagt: der Herr hat erbarmungslos niedergerissen, hat erbarmungslos verschlungen; und nun (V. 21) da ihn die Erinnerung an die Kinder in das eroberte Jerusalem zurückführt, klagt er: „Sie lagen am Boden gassenlang Knabe und Greis; meine Jungfrauen und meine Jünglinge sind durch das Schwert gefallen; Du, Herr, hast gemordet am Tage Deines Zornes, hast geschlachtet ohne Erbarmen.“

Also unser Gott ist unser Feind geworden, und bei Gott ist kein Erbarmen — dies der Inhalt des zweiten Liedes. Das ist eine ganz andere Verzweiflung als die des Predigers Salomo, der auf seinem Divan hingestreckt, alle sinnlichen und geistigen Genüsse an seinem Geiste vorüberziehen lässt, um sie alle „eitel“ zu finden. Unser Dichter war ein Priester; mit der Zerstörung des Tempels war sein inneres Selbst verwüstet; er teilt nicht die Hoffnung des leichtfertigen Höflings, und nur er hat die Kraft, sein vernichtetes Ich ausklingen zu lassen.

Wir wollen sogleich sehen, was Juda aus dieser Verzweiflung gerettet hat; jetzt nur noch eine Einzelheit aus unserem Liede, welche zeigen mag, wie fein der hebräische Dichter schattirt, und wie sehr ihm dabei der malende Klang seiner Sprache zu Hilfe kommt. Es handelt sich um den Begriff: meine Kinder. Logisch ist er ja einfach genug, aber unendlich mannichfach in der Be-

ziehung zum Gemüt. Nun, durch den Mund des Jesaja (1,2) klagt Gott, seine Kinder seien undankbar, und dies drückt der Prophet so aus: „Söhne habe ich großgezogen und aufgebracht, und sie — sie sind treulos gegen mich.“ In unserm Liede aber klagt die Tochter-Zion über den Untergang ihrer Kinder, und wie macht sie das? Das Wort Kinder lässt sie ganz unausgesprochen, und sagt nur (2,22): „die ich auf meinen Armen gepflegt und ernährt habe — mein Feind hat sie vernichtet.“ Dem entspricht der Klang des Hebräischen, bei Jesaja: bānīm giddálti weromámti, wehēm—pāschĕu bi; bei der klagenden Mutter: ăschér tippáchti wĕribbíti—ojĕbi killām.

Ich komme nun zu dem ersten Liede. Der Dichter ist kein Höfling und kein Priester, sondern ein Mann aus dem Volke. Sein Herz trägt alle Schichten seines Volkes und alles, was demselben teuer war, Stadt und Tempel, Priester, Aelteste, Fürsten — nur der Propheten gedenkt er nicht. Das vierte Lied nennt die Propheten Mörder, das zweite nennt sie Lügner und Schmeichler, der Dichter des ersten, obwol oder weil er sich in der Gesinnung dem Propheten nähert, übergeht ihn schweigend. Was er aber zumeist beklagt, ist die Wegführung des Volkes in die Gefangenschaft und dessen Flucht (V. 3. 5. 6. 18). Sein Geist hat nicht die Kraft des Priester-Dichters, aber seine Phantasie ist fruchtbarer. Tretet nur an sein Lied nicht mit dem Lehrbuch der Poetik in der Hand. Der Gegenstand, den er besingt, ist ruhend; aber seine Phantasie ist in heftiger Bewegung um ihren Gegenstand. Sein Gemüt gleicht einem wogenden Meere: die Welle hebt sich und senkt sich, aber rückt nicht fort; so hebt sich im Bewusstsein des Dichters ein Bild und Gleichnis nach dem anderen, aber haftet immer an demselben Punkte, dem Leiden der Tochter Juda und — ihrer Schuld. Denn dadurch erhebt er sich über Höfling und Priester, dass er nicht diesen und nicht jenen anklagt, sondern sich selbst und das ganze Jerusalem. Er besingt ihr Leid und ihre Schuld, und dies beides ist ihm eins: ihre Schuld ist ihr Elend und ihre Schmach. Die Häufung der Bilder, deren jedes das vorangehende verdrängt und dessen Entfaltung verhindert, wie sie an sich schon keinen schwachen Dichter verrät, ist in der Mischung mit eigentlichen

Ausdrücken die natürliche Sprache des wallenden Gemüts, das um so weniger Ruhe findet, als dem Bewusstsein immer zugleich das Unglück und die Schuld vorschwebt.

Er beginnt, zunächst wie der Sänger des vierten Liedes, von dem Wandel ergriffen. Wie sitzt Jerusalem so einsam! sie, die einst so volkreiche, jetzt wie eine Witwe; einst Herrscherin, jetzt Sklavin! In der kummervollen Nacht weint sie, und unaufhaltsam fließt die Träne über ihre Wange. Sie gedenket der Treulosigkeit ihrer Freunde, der Auswanderung ihres Volkes, das dem Elend und Mühsal in der Heimat entfliehen möchte, aber in der Fremde keine Ruhe findet, überall verfolgt, immer in Engnissen ohne rettenden Ausweg. — Auch er beklagt das Aufhören des öffentlichen Gottesdienstes, aber ganz anders als der Priester. Er singt: „Die Wege Zions trauern, da Niemand zum Feste kommt, und ihre Tore sind wüst. Die Priester seufzen, die Jungfrauen, (die sonst festlich in frohem Reigen mit Gesang einherzogen) jammern, und der Tochter Zion ist weh. Die Fürsten fliehen vor dem verfolgenden Feinde, matt wie abgehungerte Hirsche."

Und nun bricht das Bewusstsein der Schuld hervor. Jerusalem bedachte ihr Ende nicht; durch ihre Sünde ist sie zum Scheusal geworden. Sie spricht: „Aus der Höhe hat Gott Feuer gesandt in meine Gebeine, dass es darin wüte; ausgebreitet hat er ein Netz meinen Füßen, hat mich wüst gemacht, immerdar siech. Geschirrt ist das Joch meiner Missetaten durch seine Hand; sie haben sich (zum Joch) geflochten (also die Sünden selbst bilden das Joch), sie sind mir auf den Nacken gestiegen (das Sünden-Joch wird nicht von fremder Hand aufgelegt, es legt sich selbst auf den Hals), es hat meine Kraft gelähmt; gegeben hat mich der Herr in Hände, vor denen ich nicht Stand halten kann. Weggerafft hat der Herr alle meine Starken in meiner Mitte, ausgerufen hat der Herr wider mich eine Festversammlung (nämlich meiner Feinde) zu zerschmettern meine Jünglinge, eine Kelter hat der Herr getreten der Jungfrau Tochter Juda (d. h. er hat das Volk Juda wie eine Traubenmasse in der Kelter zertreten)".

Wenn beim Priester-Sänger die Erbarmungslosigkeit, so bildet bei unserem Dichter die Grundstimmung die Trostlosigkeit: Juda

hat Niemand, der es tröste: das wiederholt sich bei ihm viermal, in den letzten sieben Strophen dreimal.

Das ist auch nicht prophetisch. Wie sich aber unser Dichter im Schuldbewusstsein mit dem Propheten begegnet, so erhebt er sich auch zu dem Ausrufe: „Gott ist gerecht!" (V. 18.)

Wir kommen zum dritten Liede. Die Form desselben ist künstlicher als die der anderen. Diese lassen jede Strophe mit einem Buchstaben des Alphabets nach dessen Reihenfolge beginnen, und das fünfte Lied hat wenigstens so viel Strophen, als das hebräische Alphabet Buchstaben hat; unser drittes Lied aber folgt nicht bloß in den Strophen-Anfängen der Buchstaben-Reihe, sondern jeder der drei Verse einer Strophe beginnt mit demselben Buchstaben; hier zeigt sich also eine dreifache alphabetische Reihe. Diese Form der Klagelieder scheint uns zu künstlich, und noch mehr zu äußerlich. Und dennoch meine ich, dass dieselbe, gerade da sie künstlich ist, für die Klagedichtung im Hebräischen alt überliefert sein muss — sonst wären unsere Dichter nicht darauf verfallen, die sich eben nur einer feststehenden Form unterwarfen. Um dies zu begreifen, muss man bedenken, dass den alten Völkern, auch den Griechen, der Sprachlaut und alles was damit zusammenhängt, wesenhafter schien als uns. Was wir ein Wortspiel nennen, in den attischen Tragödien, wie in den Reden Jesaja's, ward von den Bewohnern Jerusalem's und Athen's mit Erschütterung angehört. So war ihnen auch das Alphabet und dessen Ordnung nichts Gleichgültiges, sondern etwas Sachliches. Und so vermute ich, dass, wenn der alte Klagedichter die Strophen seines Liedes durch alle Buchstaben des Alphabets der Reihe nach durchführte, er dabei das Gefühl hatte, dass sein Schmerz und seine Klage die ganze Tonleiter der menschlichen Sprache durchlaufe.

Wie dem auch sei, das dritte Lied fasst den Gehalt aller übrigen in sich zusammen, verstärkt noch die Klage und weiß sich dann über alles Elend zu erheben. Hier liegt der sittliche Höhepunkt unserer Klagelieder.

Der Dichter spricht persönlich und beginnt in vollster Verzweiflung, ganz atheistisch: „Ich bin der Mann, der das Elend gesehen mit der Rute seines Grimmes". So steht sogleich das Elend

in Person und in Handlung vor uns, wie eine heidnische Furie oder Erinnys. Von diesem unheimlichen Wesen heißt es: „Mich treibt und jagt es in lichtloser Finsternis", wörtlich: in Finsternis und Un-Licht; und ich meine doch, wie wir etwa mit Unmensch etwas Stärkeres bezeichnen als mit Tier oder Vieh, so würde auch Un-licht, wenn wir dieses Wort hätten, mehr sagen als Finsternis. Weiter: „Ja, gegen mich kehrt es sich, wendet es seine Hand den ganzen Tag." Nun stürzt in fünf Strophen Bild auf Bild, ohne Zusammenhang und Ordnung. Das ist jedenfalls die Phantasie eines von Erinnyen Verfolgten, mag der Sänger originell oder ein bloßer Compilator sein. Diese Furien-Jagd endet mit den Worten: „sodass meine Seele stumpf ward für das Glück, dass ich des Guten vergaß, und dass ich dachte: dahin ist meine Kraft und meine Hoffnung auf Gott". Die Verzweiflung, welche den Dichter des zweiten Liedes gefangen hält, aber welche er nicht auszusprechen wagt, die spricht der Dichter des dritten Liedes kühn und schroff auch aus. Aber dennoch, gerade so vollständig gebeugt, ruft er seinem Herzen zu: „Die Güte Gottes, ja, sie endet nicht; ja, seine Barmherzigkeit ist unendlich, neu ist sie jeden Morgen, du Gott bist unwandelbar. Ich habe Teil an Gott, spricht meine Seele: darum will ich auf ihn hoffen . . . Aus dem Munde des Höchsten sollte nicht das Unglück wie das Glück hervorgehen?"

Damit sind die Furien abgeschüttelt und verscheucht, und das Klagelied ist zum klassischen Triumph-Gesang des ethischen Optimismus geworden. Der Pessimist weiß, woran er rüttelt. Mag er rütteln — wer unser Klagelied versteht, d. h. in Geist und Gemüt sich zu eigen gemacht hat, spottet der pessimistischen, im Staube kriechenden Kleinheit.

Gott ist gerecht! sagt das erste Lied; Gott ist dabei gütig, sagt das dritte Lied. So habe ich nur noch zu erwähnen, dass das fünfte Lied die Klagen in wieder anderen rührenden Bildern besingt, aber schon zu hoffnungsvollem Gebet zu Gott sich erhebt: „Geschwunden ist die Freude unseres Herzens, . . gefallen ist die Krone unseres Hauptes, wehe uns, dass wir gesündigt haben! (Hier ist die einzige Interjection.) Warum wolltest du Gott unser auf

immer vergessen, uns verlassen für alle Zeit? Führe uns zurück, o Gott, zu dir, dass wir zurückkehren!"

Die volle Lösung aber aller in unseren Liedern bang auftauchenden Zweifel bietet der zweite, der babylonische Jesaja. Auf die Klage des ersten Liedes, Juda habe Niemand, der es tröste, verkündet er (51,12) das Wort Gottes: „Ich, ich bin es, der euch tröstet." Auf die Frage des fünften Liedes, ob uns denn Gott auf immer vergessen wolle, antwortet er (49, 14): „Vergisst denn ein Weib ihres Kindes? So wird auch Gott dein nicht vergessen." Und an das dritte Lied knüpft er seine Theorie vom Werte des Leidens und seine hohe Philosophie der Weltgeschichte.

So dürfen Sie diese Klagelieder singen, wie ja auch die Kirche sie singt an den drei feierlichen Tagen vor Ostern; Sie dürfen sie singen, obwohl von der Zeit ihres Ursprungs durch Jahrtausende getrennt, nicht nur Jahrtausende der Umdrehung der Gestirne, sondern auch der Wandlung des Geistes der Völker. Wenn in dem Stil jener Frage „Was ist ihm Hecuba, was ist er ihr?" Jemand uns fragen wollte: „was ist euch Zion, was seid ihr ihr?" so würden wir „gelassen" antworten: Zion ist das innerlichste Bestandstück des Bewusstseins der neuen Völker. Wir dürfen also jene Lieder singen, auch in goldenen Synagogen, und da erst recht, ohne dass sie an erschütternder und erhebender und innerlich befreiender Kraft verlieren; die Söhne Zion's dürfen sie singen — auch als treue, innigst anhängliche Vollbürger der verschiedenen Culturstaaten.

Vom Erhabenen überhaupt und insbesondere in der Bibel.

Denken*) wir uns im grenzenlosen Weltall irgendwo einen Punkt, so gibt es für denselben kein Oben und kein Unten, wie kein Rechts und Links, kein Vorn und Hinten; es ist nur der Mensch, der nach seinen körperlichen Verhältnissen solche Raumbestimmungen macht: was ihm zu Häupten ist, das nennt er oben, und was zu seinen Füßen liegt, unten; und ferner nennen wir was sich weit über unseren Kopf hinauf erstreckt, hoch, und was sich unter unseren Füßen weit hinab dehnt, tief. — Hoch und tief übertragen wir nun auch sinnbildlich auf geistige Beziehungen. Die schönen Früchte, nach denen uns lüstet, hängen in der Regel hoch; was aber zu unseren Füßen liegt, das zertreten wir; — das Geschätzte, Geliebte heben wir, um es gerade vor Augen zu haben; das Verschmähte werfen wir zu Boden: daher nennen wir das Schöne und Gute, als das Begehrte, hoch und hochgeachtet; das Hässliche und Schlechte aber gilt uns als das Niedrige, Verworfene. Der Mensch erfährt freilich, dass tief in dem Dunkel der Erde viel Glänzendes und Kostbares verborgen liegt, und er gräbt danach, es heraufzuholen: darum nennt er die Erkenntnis, welche die Natur und das geistige Leben eindringend erörtert und das Dunkle ans Licht zieht, tief — und so halten wir die Weisheit, insofern sie Gegenstand unserer Sehnsucht ist, für hoch; insofern sie aber schwer zu erlangen ist, gilt sie uns für tief. Oberflächlich ist was von jedem leicht gesehen und leicht erlangt wird: so bezeichnet

*) Eine reiche Zusammenstellung der Ansichten über das Erhabene gibt Dr. A. Seidl, Zur Geschichte des Erhabenheitsbegriffes. 1889. Vgl. dazu meine Besprechung in der Zeitschr. für Völkerpsych. u. Sprw. XIX, S. 448.

es das Gleichgültige; wird es aber statt des Hohen und Tiefen geboten, so schließt es den Tadel in sich.

Was ist denn nun erhaben? Zunächst nur das, was aus der Fläche hervorragt, wenn auch nur wenig: das Basrelief ist auch, wie man es deutsch ausdrückt, erhabene Arbeit. In diesem eigentlichen Sinne jedoch ist es nur in beschränktem Gebrauch. In übertragenem Sinne aber bedeutet es das ohne Vergleich Hohe, nicht nur über das Flache Hervorragende, sondern über alles Gewohnte und Uebliche Hinausgehende. Der Gegensatz zu hoch ist ein doppelter: niedrig und tief; dem erhabenen entgegengesetzt ist nur niedrig. Wir erheben den Blick nach dem Quell alles Lichts und aller Klarheit; am Himmel schauen wir, womit sich nichts auf Erden messen kann: in diesem Reiche des Sinnlichen ist der Himmel das Hohe schlechthin, d. i. das Erhabene. Und so gibt die religiöse Phantasie in ihrer Bildersprache dem einzig erhabenen, allumfassenden Wesen zum Thron den Himmel, und die Erde zum Fußschemel (Jesaja 66, 1); und indem sie hiermit die Erde zum Himmel in Beziehung setzt, reißt sie dieselbe aus der Niedrigkeit empor und macht sie zum großen Tempel Gottes, welchem gegenüber jeder andere, von Menschen erbaute Tempel winzig erscheint (das.). So wird auch die Erde erhaben.

Hiermit haben wir das Wort „erhaben“ erklärt, aber noch nicht dessen Begriff bestimmt. Dass ich die Erklärung dieses Begriffs mit der Darlegung seines Auftretens in der Bibel verbinde, hat seinen Grund darin, dass mir derselbe an der Bibel klar geworden ist, dass in ihr, wie mir scheint, das Erhabene seinen eigentlichen Quell offenbart, in ihr am reichsten und reinsten hervorbricht und sich in den mannigfachsten Richtungen ergießt.

Beginnen wir damit, das Erhabene von allem abzusondern, womit man es leicht verwechseln kann und oft verwechselt hat. Alles Gewaltige und Ueberwältigende, alles Schauerliche und Grausige ist nicht erhaben. Der Orkan, der Berge niederreißt und Felsen zersplittert — das Erdbeben, das Länder verschlingt und Riffe aus dem Meer emporhebt — das Feuer, das sich aus dem Schlunde der Berge über die Fluren ergießt und sie in Asche wandelt — das alles ist nicht erhaben: denn in all dem, sagt die

3*

Bibel, ist Gott nicht; das Erhabene ist nur da, wo Gott ist: denn „er allein ist erhaben“ (Jes. 2, 11. 17) und von allem Endlichen nur sein Abbild im stillen Wirken der menschlichen Sittlichkeit.

Ich will sogleich hinzufügen, dass ich nicht meine, die Natur sei nirgends erhaben: auch sinnlich Anschaubares mag so heißen; aber das lehrt uns die Bibel, dass alles was erhaben genannt werden soll, mit Religion und Sittlichkeit zusammenhängen muss, weil es darin seinen alleinigen Grund hat.

Weiter ersteht uns nun die psychologische Frage: wie verhält sich unser Gemüt, wenn wir Erhabenes anschauen und denken? und wie unterscheidet sich dasselbe von der Lage des Gemüts, wo wir das Ungeheure, Unfassbare vor Augen haben und in allen Sinnen empfinden? Den Unterschied macht erstlich die ungestörte Ruhe des Gemüts, mit der wir uns in die Betrachtung des Erhabenen still versenken, gegenüber der Aufregung, dem Affect, in den uns die überwältigende Wahrnehmung versetzt. Woher kommt es denn, dass nur der Anblick des in die Höhe Ragenden für erhaben gilt, aber nicht der Blick in die tiefe Schlucht, auch wenn diese ebenso tief ist, wie der daneben stehende Berg sich erhebt? Es kommt daher, weil die Tiefe grausig ist, „furchtbar und schwindelnd“, und keine Ruhe der Betrachtung, keine Hingebung unserer Sinne zulässt — „das Sehen vergeht uns“, das Auge wird weggetrieben.

Zweitens: beim ruhigen Genusse des Erhabenen fühlen wir uns selbst erhoben, alle Kräfte in uns sind gespannt, alle guten Geister unseres Gemüts werden geweckt; das Gewaltige, Riesenhafte dagegen erzeugt Schrecken und Furcht, drückt uns nieder und vernichtet unser Ich. Das Erhabene erhebt uns in das Reich der Ideale, und indem wir die Ideen schauen und denken, dünken wir uns selbst ideal; das Schaurige wirkt pathologisch: es mag immerhin, wenn wir uns im Sichern wol geborgen wissen, bald eine Gegenkraft in uns hervorrufen, und wir sammeln uns, so dass uns das Gruseln sogar ein angenehmer Affect dünken kann, den wir zum Scherz und im Ernst sogar suchen. Jedoch auch dieses Vergnügen, einem Drucke der Empfindung Stand zu halten, ist wie

der Druck selbst nur pathologisch und darf mit jenem idealen Gefühle nicht verwechselt werden.

Drittens: das Erhabene schauen oder denken wir, weil in Ruhe des Gemüts, auch in Klarheit des Bewusstseins, und so erfassen wir es in klaren sinnlichen oder logischen Formen; das Ungeheure dagegen lässt uns weder zur Ruhe noch zur Klarheit kommen: weil es formlos ist, erscheint es unklar; weil es an sich Verwirrung ist, so verwirrt es nur. Wunderlich zerrissene und zerklüftete Felspartien, von tiefen Schluchten durchschnitten, mögen sie vom Gipfel oder vom Fuß aus angesehen werden, oder gar wenn wir selbst mitten darin uns befinden, fern von aller menschlichen Gesellschaft, einsam, Genosse des Adlers und anderen seltenen Getiers — kann ich nicht erhaben nennen: das gibt nur ein wirres ängstigendes Bild. Ganz anders der Berg, an dem unser Blick ruhig hinauf- und hinabsteigt, dessen Formen wir erfassen, dessen Farben in mannigfachem Licht und Schatten das Auge erquicken, und vielleicht die wie aus Alabaster gemeißelten Schneegipfel von der aufgehenden Sonne getroffen: solches Gebirge wird einen erhabenen Anblick gewähren.

Endlich viertens: unsere Sinne und unsere Gedanken werden beim Erhabenen vom Inhalt gefüllt und sogar überfüllt, insofern wir dabei das Bewusstsein haben, dass wir die ganze Fülle des Inhalts, wie sehr unsere Kräfte auch angeregt sind, nicht aufzunehmen vermögen; das Leere dagegen lässt uns leer, die Kräfte bleiben müßig, und dabei wird uns unheimlich zu Mute. Der mit zahllosen Sternen besäte Himmel ist erhaben; die finstere sternenlose Nacht ist es nicht, sie beängstigt nur.

Durch diese vier Punkte: Ruhe des Gemüts, Idealität des Gefühls, Klarheit des Bewusstseins und Fülle bei Form des Inhalts, ist das Erhabene von Seiten der betrachtenden Person hinlänglich charakterisirt; doch ist damit noch nicht gesagt, welche Gegenstände uns erhaben erscheinen müssen; und das kann auch nicht gesagt werden, weil nicht selten derselbe Gegenstand auf verschiedene Personen verschieden wirkt; und dies tut er, weil er mannigfache Eigenschaften zeigt, von denen sich einige bei diesem, andere bei jenem Geltung erringen, je nach den Neigungen des Einen und

des Anderen. Ich kann nur von Wirkungen reden, die ich erfahren habe, ohne zu leugnen, dass Andere anderes erfahren haben mögen. Ich kann das Meer nicht erhaben finden. Wenn es still ist, so ist es leer; unser nach Gegenständen dürstendes Auge dringt über die Fläche des Wassers, und weil es kein Hindernis findet, strebt es noch weiter über den möglichen Gesichtskreis hinaus, und so glaubt es sich nicht durch die eigene Kraft beschränkt, sondern durch das Meer und den Himmel selbst, die ihm beide klein und dürftig erscheinen. Indessen bietet doch die ungeheure, nie völlig ruhige Fläche des Meeres ein mannigfaches Farbenspiel, an welchem das Auge sein Ergötzen finden mag. — Das vom Sturm aufgewühlte Meer aber mögen wir am sichern Ufer mit einem angenehmen Grausen ansehen, und der turmhoch aufspritzende Gischt ist gewiss interessant, wie ja alles, was das gewöhnliche Maß übersteigt, ohne Rücksicht auf seinen Wert oder Unwert, Nutzen oder Schaden, die Aufmerksamkeit fesselt. Aber das ungeheure Gewoge ist nur eine verwirrende Verwirrung, und darin liegt das Packende dieses Schauspiels, aber keine Erhabenheit. Erblicken wir nun auf der breiten schaumgekrönten Woge das schaukelnde Schiff, vor dem sich jeden Augenblick ein neuer Abgrund gähnend auftut: so erzeugt sich in uns Furcht und Mitleid. Wenn aber jetzt ein rüstiger Ruderer das sichere Ufer verlassend den kleinen Kahn besteigt und sich in die Wellen wagt, um das Leben der dort gefährdeten Menschen zu retten — mag ihm dies gelingen oder nicht: diese Tat ist erhaben; und wenn der Schauder, den wir bei diesem Schauspiel empfanden, längst verblasst ist: das Gefühl der Erhabenheit, das diese Tat in uns erweckt hat, bleibt für immer gleich groß. Denn die Affecte und pathologischen Gefühle werden bei der Erinnerung nur schwach wieder erweckt und mit der Länge der Zeit immer schwächer; die idealen Gefühle dagegen, und also auch das Gefühl des Erhabenen, haben die Beständigkeit der Wahrheit.

Klarheit ist für das Erhabene unbedingt notwendig. Darum hat auch derjenige, der als Laie vor dem Kölner oder Mailänder Dom stehend, diese gewaltigen Bauwerke mit ihren zahllosen, nicht zu überblickenden Formen anschaut, nur ein Gefühl des Druckes;

und nicht er, sondern nur der Kunstverständige, welcher jene Bauten als Kunstwerke in ihrer Gliederung und ihrer Einheit — nicht bloß, wie jener, in ihrer Masse, sondern in ihrer Form — zu erfassen vermag, gewinnt den Eindruck des Erhabenen.

Und so ist auch der Schrei nach Freiheit und Gleichheit aus dem Munde der unverständigen Volksmasse nicht erhaben, weil er Unklares ungestüm fordert. Es ist ein Ausbruch des Affects, eines selbstsüchtigen Begehrens, nicht Ausdruck eines bestimmt gedachten sittlichen Wollens.

Ich könnte die Wüste, wenn sie wirklich so ganz leer ist wie wir sie uns gewöhnlich denken, so wenig wie das Meer und die finstere Nacht, erhaben nennen. Indessen kann es ja sein, dass die Wüste, weil sie den Sinnen nichts bietet, alle geistigen Kräfte — nicht untätig macht, sondern nur — nach innen lenkt und dadurch ihre Wirksamkeit steigert, wie wir das Auge schließen, wenn wir angespannt denken wollen.

So müssen wir denn wol sagen, dass nicht sowol die Gegenstände an sich erhaben sind, als vielmehr, dass wir dieselben so auffassen können, dass wir dabei den Eindruck des Erhabenen empfangen.

Darum wäre es auch falsch, das Erhabene der Natur lediglich im Großen, Unfassbaren zu suchen. Auch das Kleine kann erhaben sein, d. h. erhebend wirken. In den Sprüchen Salomo's (30,19. 25. 28) wird der Flug des Adlers in den Wolken, aber auch die Ameise als erhaben betrachtet; und wer fände nicht das Spinngewebe erhaben, auch noch bevor man die Web-Organe der Spinne unter dem Vergrößerungsglase gesehen hat. Wäre wirklich nur das Uebermäßige, Riesenhafte erhaben, so könnten ja die bildenden Künste, Malerei und Bildhauerei, kaum jemals ein erhabenes Werk liefern, weil das Bild immer in sichern und verhältnismäßig engen Umrissen umschlossen sein muss. Und in der Tat: der erhabene Inhalt kann sich völlig in die festen und sicher gezeichneten Umrisse eines Bildes auf kleinem Raum einsenken. Was dem sinnlichen Auge vom Künstler, der Phantasie vom Dichter geboten wird, mag und muss sogar auch leicht fasslich sein; aber es regt das Gemüt an, den höchsten Inhalt, den es in sich hegt, zu be-

wegen. Erkenntnisse und Begriffe, alle Erzeugnisse des Verstandes, sind allerdings nicht erhaben; sie haben einen logisch bestimmten Inhalt und nichts Ueberschießendes; sie erfassen die wirklichen Dinge genau so, wie sie in ihrer Beschränktheit erscheinen. Erhaben ist nur das ideale Erzeugnis der Vernunft, wie ethische Maximen, Ideen, Gedanken über Gott und Welt. Das Kunstwerk nun, obwol ein eng umrahmtes Bild, vermag erhaben auf uns zu wirken, insofern es uns mehr zu schauen veranlasst, als es unserem Auge zeigt, insofern es höchste Lust und höchsten Schmerz, höchstes Denken und höchstes Wollen erregt.

Nicht nur eine gewisse Neigung, sondern auch ein gewisses Maß von Bildung des Geistes wird vom Erhabenen vorausgesetzt. Die schneeigen Berghäupter des Hochgebirges werden erst seit wenig mehr als einem Jahrhundert als erhaben betrachtet, und nicht zuerst von denen, welche am Fuße derselben ihre Hütte hatten. Für diese Leute waren es Schreckhörner, welche ihnen Leben und Besitz gefährdeten, auf welche sie darum nur mit Furcht und Angst blickten.

Alles Geistige muss erlernt werden — auch Gefühle und Ideen; aber nie würden diese vom Menschen erlernt werden können, wenn sie ihm nicht eingeboren wären: das Kind erlernt den aufrechten Gang, weil seine Glieder von Anbeginn dazu eingerichtet sind. So fehlte den Völkern auch nie das Gefühl für den erhabenen Berg: sie sahen auf demselben den Sitz ihrer Götter. Die leuchtende Sonne in ihrer Wanderung vom Morgen zum Abend erschien ihnen als göttlicher Held; und auch im Feuer auf dem Herde in der trauten Mitte ihrer Familie verehrten sie den Gott, der aus dem Holze hervorbricht. In vollster Erregung aber blickten sie auf zu dem Gotte, der seine Stimme im Donner ertönen lässt, der den Blitz wie den befruchtenden Regen aus der Wolke herabsendet, und der auch den Quell aus dem Felsen hervorsprudeln lässt. Das alles erweckte in ihnen das Gefühl der Erhabenheit in Form der Andacht und religiösen Verehrung und in mythischer Gestaltung.

So ändert auch Manches, was ehedem als erhaben erschien, die Art seiner Einwirkung auf unser Gemüt. Waldeinsamkeit mit einem plätschernden Bach und säuselndem Laube dünkt uns ange-

nehm; dem alten Germanen und Griechen war der Eichen-Hain geheimnisvoll, und er glaubte hier die Stimme seiner Götter zu vernehmen, mit ihnen zu verkehren.

In der Tat, die Idee der Gottheit ist eigentlich und ursprünglich das einzig Erhabene, und die Fähigkeit für dasselbe entwickelt sich genau nach Maßgabe der Entwickelung jener Idee. Je tiefer und klarer, allseitiger und umfassender die Gottheit gedacht wird, um so reicher und mannigfaltiger wird der Inhalt des Erhabenen und um so reiner das Gefühl für dasselbe. Jeder Aberglaube, jede religiöse Beschränktheit bewirkt eine Fälschung der Religion und zugleich des Gefühls für das Erhabene, indem es dasselbe in's Grausen oder in's Gemeine drängt. Wer vor dem Donner und dem Blitz zittert, wer im Regen nur den Nutzen abschätzt, dem ist alles dies nicht erhaben.

So begreifen wir den eigentlichen Grund für die vorzügliche Erhabenheit der Bibel darin, dass die hier gelehrte Gottes-Idee alle heidnische Gottheiten weit überragt. Gerade das, was dem Heiden so erhaben schien, die Natur in ihrer Größe, sie ist klein und nichtig vor dem Gotte der Bibel und dient nur als unzulänglicher Maßstab seiner Allmacht. Von ihm hat sie ihr Dasein, und zu seinem Dienste hat er sie geordnet.

Bevor ich aber an die Charakterisirung der biblischen Erhabenheit gehen kann, muss ich noch einige Punkte erwähnen, welche den Begriff des Erhabenen erst abschließen.

Wir sind gewöhnt, das Erhabene sogleich auch als schön zu denken und es geradezu als eine Form der Schönheit anzusehen. Das ist aber nur halb richtig, auch wenn wir alles Unbegrenzte, alles Schreckliche von demselben absondern. Auch das echt Erhabene braucht nicht schön zu sein, ja an sich, als Inhalt, kann es gar nicht schön sein, da Schönheit allemal nur in der Erscheinungsform liegt und in der Harmonie zwischen Form und Inhalt. Das Leben bietet uns des Erhabenen genug. Von tausend Müttern, Söhnen und Töchtern, Brüdern und Schwestern und Freunden erzählen wir uns erhabene Taten, mögen dieselben auch weder in ihrer Gestalt noch in ihren Handlungen schön erscheinen; und wir sehen wol hin und wieder Personen, die uns durch ihre Gesinnung

und ihren Charakter erhaben anmuten, ohne dass sie schön wären. Der Kunst ist es vorbehalten, das Erhabene auch in der würdigen, solchem Inhalt entsprechenden hohen Form zur Erscheinung zu bringen.

Das beste, was ich hierüber gelesen habe, findet sich in Goethe's Wahrheit und Dichtung (9. Buch), wo er „das ehrwürdige Münstergebäude“ von Straßburg beschreibt, und ich muss Ihnen die Stelle im Auszuge mitteilen. „Je mehr ich die Façade desselben betrachtete, sagt Goethe, desto mehr bestärkte und entwickelte sich jener erste Eindruck, dass hier das Erhabene mit dem Gefälligen in Bund getreten sei. Soll das Ungeheure, wenn es uns als Masse entgegentritt, nicht erschrecken; soll es nicht verwirren, wenn wir sein Einzelnes zu erforschen suchen: so muss es eine unnatürliche, scheinbar unmögliche Verbindung eingehen.“ Hierauf zeigt Goethe, wie dies in jenem Bau geschehen ist. Die Façade, sagt er, ist an sich, im Dunkel gesehen, eine kolossale Wand. Es zeigt sich aber bei Tage, dass die Höhe zur Breite dieser Wand ein woltätiges Verhältnis hat. Außerdem offenbart sie sich als Vorderseite eines Gebäudes und hat nach den Zwecken desselben neun Oeffnungen (Türen und Fenster), welche von vier Pfeilern eingefasst und also in drei schlanken Abteilungen getrennt sind. So zeigt die Wand dem ruhigen messenden Blicke ansprechende Maßverhältnisse, zweckmäßige Gliederung und im Aufbau des Einzelnen etwas gleichmäßig Leichtes. Hierzu treten nun noch Zieraten, jedem Teil, an dem sie sich befinden, untergeordnet, demselben angemessen und wie aus ihm entsprungen. — In ganz ähnlicher Weise beruht der Eindruck des berühmten Rheinfalles nicht bloß auf dem Getöse der ungeheuren herabstürzenden Wassermasse, sondern es tritt die gesammte landschaftliche Einfassung hinzu, die im Sonnenstrahl wechselnde Färbung des Schaumes und der in dem unaufhörlich verrinnenden Gischt fest ruhende Regenbogen.

Wie das Sinnliche, um erhaben zu sein, nicht notwendig groß, kolossal zu sein braucht, so bedarf auch die Poesie für die Darstellung des Erhabenen nicht notwendig der großen Mittel. „Segnet die euch fluchen“ ist eine der höchsten und herrlichsten religiös-sittlichen Maximen. Der Inhalt an sich schon schließt mehrere

ergreifende Gegensätze in sich. Der einfache Gegensatz von Segen und Fluch wird gesteigert, wenn das eine für das andere eintreten soll, noch mehr wenn Segen gewissermaßen als Vergeltung des Fluches gegeben werden soll, und dies wird abermals gesteigert durch den Widerspruch des Naturtriebes, der eine ganz andere Vergeltung fordert. Vermag es nun ein Dichter, uns diese Maxime in einer concreten, individuellen Tat verwirklicht vorzuführen und zwar in schönen Formen, so hat er ein erhaben schönes Gedicht geschaffen; und wenn gar der Dichter selbst zugleich der Held dieses Gedichtes ist, so erscheint der Dichter selbst erhaben. Ich erinnere an Chamisso's Verse:

So stehst du, o Schloss meiner Väter,
Mir treu und fest in dem Sinn;
Und bist von der Erde verschwunden,
Der Pflug geht über dich hin.
Sei fruchtbar, o teurer Boden!
Ich segne dich mild und gerührt,
Und segn' ihn zwiefach, wer immer
Den Pflug über dich führt.

Hier ist nichts von großartigem poetischen Schmucke, die Wirkung aber um so tiefer.

Mit diesen Bemerkungen über das Erhabene überhaupt haben wir, denke ich, einen genügenden Maßstab für das Erhabene in der Bibel gewonnen. Der hoch bedeutsame Inhalt erscheint hier in der Form meist einfacher, oft großartiger Schönheit; diese Form ist aber dem Inhalt nicht angelegt, sondern ist aus demselben erwachsen; darum finden sich beide überall in Harmonie, und nirgends zeigt die Bibel falsches Pathos und Schwulst. Hiermit nicht genug, hat sie ihre Darstellungen mit Innerlichkeit und Innigkeit durchhaucht und ist dadurch in der höchsten Erhabenheit, wenigstens oft, zugleich höchst lieblich. Wenn sie uns den ewigen Gott als den heiligen vorführt, den nichts Endliches berührt, als den unnahbaren, der hoch und erhaben thront: so zeigt sie ihn doch zugleich als den Helfer in jeder Not, der uns allzeit nahe und in unsrer Mitte ist. So beginnt die große Trostrede (Jes. 40ff.), welche ge-

rade die Erhabenheit Gottes in den kühnsten Bildern darstellt, mit den Worten: „Tröstet, tröstet mein Volk, spricht euer Gott". Euer Gott ist es, der euch Trost verheißt; er nennt euch: mein Volk. Und weil der Ewige unser Gott ist, so heißt er bald unser König, unser Gesetzgeber, unser Richter, bald unser Vater, unser Gatte, unser Verlobter; und, immer das Erhabene mit dem Innigen mischend, lehrt uns die Bibel auch den „Verlobungs"-Ring kennen: Gerechtigkeit, Liebe und Treue (Hos. 2, 21). Dieser Gott will uns trösten, „wie einen Mann, den seine Mutter tröstet" (Jes. 66, 13). Und wenn Zion klagt: „Gott hat mich verlassen und hat mich vergessen", so lässt er uns durch den Propheten sagen: „Vergisst wol eine Frau ihren Säugling? Ob auch diese vergäßen, so vergesse ich dein nicht. Siehe, auf die Hände habe ich dich gezeichnet" (das. 49, 15). Und umgekehrt sagt Jeremia (2, 32), Gott ist unser Schmuck und klagt nun: „Vergisst wol eine Jungfrau ihres Schmuckes, eine Braut ihres Gürtels? und mein Volk hat mich vergessen seit unzähligen Tagen." — Höher begabte Völker, wie die Griechen und die Germanen, hatten einen Gott unter ihren Göttern, den sie als den höchsten verehrten und den Vater der Götter und Menschen, Allvater nannten; und diese Vorstellung war erhaben. Ich kann mir aber nicht denken, dass jemals ein Polytheist gesagt hätte „mein Zeus, meine Athene; mein Wodan, meine Frigg"*), wie wir sagen „mein Gott". In diesem Ausrufe aber ist die innigste Vereinigung des Unendlichen mit dem Endlichen ausgedrückt; und eben nur der eine unendliche Gott kann so in der ganzen Fülle seiner Herrlichkeit in das Herz des endlichen Geschöpfes einziehen und es so füllen, dass der Mensch sprechen kann: mein Gott! In den Psalmen findet sich dieser Ausruf oft, und am nachdrücklichsten in dem berühmten 22. Psalm: „Mein

*) Die Bestätigung meiner Vermutung muss ich von den Philologen abwarten. Ich erinnere mich nur zweier Fälle. Aeschylus legt Agam. v. 1080 (1029) der Kassandra das Wortspiel in den Mund: Ἀπόλλων — ἀπόλλων ἐμός; Apollo, mein Verderber; und bei Petronius spricht eine Lust-Dirne: Junonem meam iratam habeam, si unquam me meminerim virginem fuisse. Wenn sich nicht noch andre Ausnahmen finden, sind diese beiden vielleicht höchst lehrreich.

Gott, mein Gott, warum hast Du mich verlassen!" Gerade so hatte ja Israel geklagt (Jes. 49, 14), und der Prophet hatte gesucht, das Volk zu trösten. Der fromme Psalm-Dichter sagt es uns vollständiger, warum er klagt. Es ist nicht nur das traurigste Drangsal, sondern der Spott der Feinde über sein Gott-Vertrauen, was ihn schmerzt, und somit auch wol die Versuchung, die er fühlt, an Gott zu verzweifeln (V. 8. 9). Aber schon in dem Rufe „mein Gott" hatte er den Stachel der Versuchung abgestumpft und den Weg zum Trost und zum Beharren in Gott gefunden. Denn „mein Gott" ist mir unentreißbar, wenn ich ihn nicht lassen will. Und wie der Prophet an die Mutter des Säuglings erinnert, so erinnert sich auch der Psalmist, wie ihn Gott ja sorglos und „ruhig an der Mutter Brust liegen ließ" (V. 10).

Bevor ich diese Grundlage der biblischen Poesie weiter verfolge, will ich bemerken, dass uns die Poesie ihren Gegenstand in vier Hauptformen vorführen kann.

Sie bezeichnet denselben erstlich mit den eigentlich für ihn bestimmten Worten. Hier lässt sie die Sache für sich selbst reden; und, ist diese erhaben, so wird sie auch so erscheinen. In dieser einfachen Form bewegt sich die Bibel am häufigsten und in den Erzählungen immer, und erzielt dabei den höchsten Nachdruck. Seit Jahrhunderten wird als Beispiel erhabener Rede der Vers der Schöpfungsgeschichte angeführt: „Und Gott sprach: es werde Licht! und es ward Licht." Hier wirkt der Inhalt mit seinem eigenen Gewicht; denn weil das Mittel der Darstellung in seiner Einfachheit fast gänzlich zurücktritt, so erscheint der Inhalt gewissermaßen nackt und wirkt darum um so mächtiger. Der einfache Gedanke: die Schöpfung des Alls durch das Wort des Allmächtigen, wie ihn die Psalmen wiederholt aussprechen, würde jener kolossalen Wand gleichen; wie wir aber an dieser schon ein gefälliges Verhältnis von Höhe und Breite bemerken, so werden wir bei jenem Gedanken auch schon durch den aufgehobenen Gegensatz von bloßem Wortlaut und wirklichem Schaffen betroffen. Jener Vers aber enthält diesen Gegensatz mit einer sich verbergenden Kunst. Er führt uns die Schöpfungs-Tat mit unmittelbarer Lebendigkeit vor, und zwar einen bestimmten Act: „Da sprach Gott: es

werde Licht" — das feinste Element, ohne welches alles Uebrige undenkbar wäre. Und dies geschieht in solcher Kürze, mit so wenigen Worten, dass das Misverhältnis dieser Darstellung zu dem Wunder, das sich ereignet, die Größe des Wunders um so überraschender hervortreten lässt. Das ist die edle Einfachheit, der wir auch bei Chamisso begegnet sind.

Die Poesie kann aber zweitens zu dem eigentlichen Ausdrucke noch ein Bild hinzufügen, welches den Gegenstand hebt. So schildert der Prophet Joel die Heuschrecken-Plage (2, 4 ff.): „Wie Rosse sind sie anzusehen; wie Wagengerassel springen sie über die Bergspitzen; wie Geprassel einer Feuerflamme, welche Stoppeln frisst; wie ein mächtiges Heer, zum Streite geordnet, wie Kriegsleute ersteigen sie Mauern, in der Stadt ersteigen sie Häuser und kommen durch die Fenster gleich dem Diebe." Diese Form der Vergleichung ist in der Bibel die seltenere und ist die weniger wirksame. Die Kunst Joel's zeigt sich mehr in der Mischung der Erscheinung der Heuschrecken mit der durch dieselben verursachten Verwüstung und mit der Klage und besonders mit der Aufforderung zur Buße.

Poetisch gewaltiger wirkt die dritte Form, wenn das Bild das Kleine bietet, an welchem gemessen die Sache ihre Größe offenbart, wie wenn es Jes. 34, 4 von dem Strafgericht, das über die Völker kommt, das aber auch die Natur hineinzieht, weil sie den Abfall der Völker von Gott veranlasst hat, wie folgt heißt: „Zusammengerollt wie ein Papier werden die Himmel, und all ihr Sternen-Heer zerstiebt, wie die welken Blätter vom Weinstock und Feigenbaum zerstieben." Diese Form dürfte in der Bibel die häufigste sein, und wir werden sehen, wie sie noch gesteigert werden kann.

Endlich viertens: das Verglichene und das Gleichnis fließen zusammen. So heißt es Psalm 85, 11 f., um die Harmonie zwischen Gott und Mensch, Himmel und Erde darzustellen: „Gnade (Gottes) und Treue (der Menschen) begegnen sich, Heil und Glück küssen sich; Treue wächst aus der Erde, und Heil blickt vom Himmel hernieder." Und noch ein Beispiel aus Joel (2, 13): „Zerreißet euer Herz und nicht eure Kleider."

Betrachten wir nun einige Darstellungen der Bibel in ihrem Zusammenhange. Sie werden, denke ich, darin leicht alles vorhin Bemerkte erkennen und dazu noch, als poetischen Schmuck, die Belebung des Leblosen und die Personificirung des Abstracten.

Der 104. Psalm enthält ein Bild des Alls; aber jeder Punkt ist lebendige Bewegung, und so wird uns das Werden und Leben vorgeführt, jedoch nicht episch, wie in der Genesis, sondern lyrisch. Der Dichter will die Freude Gottes an seinen Werken zeigen, indem er selbst sich Gottes und der Schöpfung freut (V. 31. 34). Er beginnt, wie die Genesis, mit dem Licht; da aber noch nichts da ist, was beleuchtet werden könnte, so sagt er: Gott hüllt sich in Licht, wie in ein Gewand. Nun baut sich Gott ein Zelt, er spannt den Himmel wie ein Zelttuch. Der Dichter, ganz von Freude und Liebe bewegt, erzielt nicht die Erhabenheit des Hiob. Worauf die Erde ruhe? das fragt die Genesis gar nicht. Unser Psalm sagt, Gott gründete die Erde auf ihre nie wankende Grundveste. In Hiob aber heißt es: Gott „hängt die Erde über das Nichts.“ Die Erde war zuerst, so fährt der Psalm fort, mit Wasser bedeckt; vor dem Dräuen Gottes flieht es abwärts und sammelt sich im Meeres-Becken. „Da stiegen Berge auf, sanken Täler. Zwischen den Bergen entsendet Gott Quellen; sie sättigen die Zedern des Libanon, die er gepflanzt hat, und tränken alles Getier.“ Er lässt Gras sprossen für das Vieh, für den Menschen aber Brot, das ihn erquickt, Wein, der sein Herz erfreut, und Oel*). Zwischen den Zweigen der Bäume lassen Vögel ihre Stimme ertönen. Sonne und Mond wissen, wann sie untergehen sollen. „Du bestellst Finsternis, und so wird es Nacht: da regt sich alles Wild des Waldes, die jungen Leuen brüllen nach Beute. Die Sonne geht auf — sie ziehen sich zurück in ihre Höhlen. Der Mensch tritt hinaus zu seiner Arbeit bis zum Abend.“ Dieses Bild ist ganz und gar durchhaucht von dem Gefühl der Lust (V. 24): wie herrlich ist Gottes Welt! — Jedoch der Dichter ist noch nicht fertig: „da ist

*) Ich fasse diese Stelle, wie Delitzsch; „Brotkorn, Wein, Oel sind als die drei vorzüglichsten Producte der Pflanzenwelt genannt“; nicht durch Salbung mit Oel glänzt das Gesicht, „sondern dadurch, dass Oel die Schmack- und Nahrhaftigkeit der Speisen erhöht“.

das weite Meer, darin wimmelt's — kleine und große Tiere.“ Und nun gewinnt der Dichter einen neuen Gesichtspunkt. Alle lebenden Wesen harren auf Gott, dass er ihnen ihre Speise gebe. „Du gibst ihnen, sie lesen auf; du birgst dein Antlitz, sie schwinden hin. Da ziehst ihren Odem zurück, sie verscheiden und zu ihrem Staube kehren sie zurück; du entsendest (wieder) deinen Odem, sie werden (neu) geschaffen, und du verjüngst das Aussehen der Erde.“

Da die Dichtungen der Bibel aus so verschiedenen Zeiten von so verschiedenen Männern in so verschiedenen Stimmungen herrühren, so ist es wol erklärlich, dass Gefühle und Gedanken nicht immer vollen und klaren Ausdruck fanden; und ferner, wenn der Prophet das drohende Strafgericht schildert, entlehnt er seine Farben oft der Erfahrung ohne jede Milderung und malt ganz realistisch: dann weckt er freilich mehr Grauen als Erhabenheit. Das will er aber auch; er will erschrecken, er will eine träge Volksmasse durch die stärksten Mittel der Beredsamkeit im letzten Augenblick vor dem Untergange noch aufrütteln. Die Dichter der Klagelieder, welche das schon eingetretene Unglück beweinen, lassen viel sanftere, rührende Klänge ertönen. Die Psalmen in ihrer Mehrzahl sind ebenfalls Ausdruck trüber und trübster Stimmung und sagen oft nur in kurzen Worten andeutend, was im Hintergrunde ihres Bewusstseins fest und sicher stand. So in dem 139. Psalm, einem der ergreifendsten der ganzen Sammlung. In großartiger Poesie wird die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes gepriesen, aber beides in unmittelbarer Beziehung auf den Dichter selbst. Er spricht zu Gott: „Du bist stets um mich; du kennst all' mein Tun und selbst meine Gedanken, längst bevor ich sie fasse; du hast mich gesehen, bevor ich war; im tiefsten Geheimnis hast du mich gewebt wie ein Kunstwirker; du hast meine Tage verzeichnet, bevor einer wirklich war.“ Wie aber die Religions-Philosophen aller Zeiten mit der Schwierigkeit gerungen haben, das Vorauswissen Gottes mit der Freiheit des Menschen zu vereinen, so überfällt auch unsern Dichter, indem er sich die Allgegenwart und Allwissenheit Gottes vorhält, eine gewisse Bangigkeit; er fühlt sich gedrückt unter Gottes Hand, der sich Niemand entziehen kann. „Wohin

könnte ich denn wol vor dir fliehen!“ sagt er. Denkt denn der Fromme daran, vor Gott zu fliehen? Aber wirklich in den überraschendsten Wendungen zeigt er die Unentrinnbarkeit vor Gott: „Wenn ich den Himmel erstiege, mich in der Unterwelt bettete, so bist du da; schwänge ich Flügel der Morgenröte, ließe mich nieder am Ende des Meeres“, hier und dort bist du; und wo bloß Finsternis herrscht, auch da siehst du; „Nacht leuchtet dir wie Tag.“ Indessen, gerade darum ergeht er sich in diesen Bildern, um sich in dem Vertrauen auf Gott zu bestärken; denn, sagt er, „auch dort und da würde deine Hand mich leiten und deine Rechte mich anfassen“ — er hat die Furcht abgeschüttelt und ist ruhig in dem Gedanken, dass Gott ihn führen werde, wie wir ein Kind an der Hand fassen.

Ich kann Ihnen hier nur die Hauptformen des Erhabenen in der Bibel an wenigen Beispielen darlegen, obwol fast jeder Vers seine eigentümliche Schönheit hat. Ich wende mich nun zu dem erhabensten Propheten, zu Jesaja C. 40 ff. Er, der uns über alle Uebel dieser Welt, über alle Disharmonie in der Natur und in der Geschichte hinausheben will, der seine Rede mit den Worten: „Tröstet, tröstet mein Volk“ beginnt, er ist, wie wir ja vorhin schon gesehen haben, der weichherzigste — aber er klagt nicht. Dasjenige Volk, dem Gott die höchste Bestimmung anvertraut hat, ist an äußerer Macht das schwächste; darum will er es aufrichten (41, 10 ff.): „Fürchte dich nicht, Würmlein Jacob, Häuflein Israel; denn ich bin mit dir; schaue nicht bang umher!“ Und vom Knechte Gottes sagt er (42, 3); „Geknicktes Rohr bricht er nicht ab, und glimmenden Docht löscht er nicht aus.“ Gott nennt er (40, 11) einen Hirten, „der die Lämmer auf den Arm nimmt und in seinem Busen trägt, der die säugenden Schafe pflegt“. Und gerade dieser Prophet ist es, der so oft die Erhabenheit Gottes in seiner Schöpfung rühmt. Zuweilen tut er es indirect und das heißt in doppelter Weise mit einem Schlage. Indem er nämlich die Größe des Alls neben die Kleinheit des Menschen stellt, erscheint die Größe Gottes, vor der wiederum das All nichts ist, in doppelt gesteigertem Maße. Es grenzt an den edelsten Humor, wenn er sagt (40, 12): „Wer misst mit seiner hohlen Hand die Wasser (der Urflut)? und be-

rechnet den Himmel mit der Spanne? und fasst den Staub der Erde in einem Drittelmaß? und wägt auf der Wage die Berge, und die Hügel auf Schalen?"

Diese Form der Rede bildet den Uebergang zum Spott. Der Psalmist sagt ja (Ps. 2): „Der im Himmel thront lacht, spottet" der Völker, die sich ihm widersetzen. „Sind doch Völker, sagt unser Prophet (40, 15), wie ein Tropfen am Eimer, Länder wie ein Stäubchen, das verweht." Ganz bitter aber wird sein Spott gegen die Götzen. Der Psalmist sagt, der Ewige habe dem Menschen Aug' und Ohr und Mund gegeben, dass er sehe, höre und rede. „Der Götze aber hat Augen und sieht nicht, hat Ohren und hört nicht, einen Mund und spricht nicht", und nun kommt erst die Spitze: „wie sie, die Götzen, sind die, welche sie verfertigen und anbeten".

In diesem Spott könnten allerdings die klassischen Satiriker Horaz und Lucian mit dem Propheten um die Sieges-Palme wetteifern, wenn sie nur nicht so blasirt wären. Wenn Jesaja sagt (44, 9. 40, 19ff. 41, 7. 46, 6f.): „Der Zimmermann wählt sich einen Baum in dem Walde und fällt denselben, die Hälfte davon verbrennt er in Feuer und wärmt sich daran und spricht: ah, ich werde warm, ich spüre Feuer; auch bäckt er Brot dabei und brät einen Braten daran und sättigt sich. Den Rest aber des Holzes schnitzelt er zu einem Mannsbilde, einer schönen Menschengestalt, lässt es in einem Hause wohnen, huldigt ihm und betet es an: rette mich, denn du bist mein Gott" — so scheint Horaz diese Rede in flüssige lateinische Hexameter gebracht zu haben, welche ich in deutscher Prosa wiedergeben will. Horaz lässt den Götzen selbst sprechen: „Ehemals war ich ein Klotz, ein unbrauchbares Stück Holz; da kam der Zimmermann, schwankt erst, ob ich ein Fußschemel werden solle, zog es dann aber vor, einen Gott aus mir zu machen; und so bin ich ein Gott" (Satiren I. 8, 1—3).

Ich habe Ihnen schon ein Bild der bestehenden Natur vorgeführt, wie es der Psalmist entworfen hat. Jetzt lenke ich Ihre Aufmersamkeit auf das Bild, das Jesaja (Jes. 11, 1—9) von der einstigen Natur im Gottes-Reiche zeichnet. Es scheint mir so lieblich, dass ich nicht weiß, ob es mehr lieblich oder mehr erhaben

ist. Er beginnt mit dem Messias: „Da sprießt ein Reis auf aus dem Stamme Isai, und es senkt sich auf ihn der Geist des Ewigen, der Geist der Weisheit und der Kraft; Gerechtigkeit ist der Gurt seiner Hüften (d. h. seine Rüstung). Dann weilet der Wolf beim Lamme, und der Pardel lagert sich beim Böckchen, Löwe und Kalb zusammen, und ein kleiner Knabe leitet sie. Und der Säugling spielt am Loche der Otter, und das Kind streckt die Hand aus nach dem Juwel auf der Stirn des Basilisken*). Sie sind nicht böse und verwunden nicht auf der ganzen Erde, meinem heiligen Berge."

Zum Schlusse muss ich Ihnen noch folgende Bemerkung machen. Alle Poesie der Psalmen und Propheten fließt nicht in erster Linie aus dem Gedanken der Allmacht, sondern dem der Gerechtigkeit und der unendlichen Güte Gottes. Die Allmacht wird immer nur erwähnt, um Vertrauen zu seiner Güte zu wecken. Gott kann, was er will. Selbst das erwähnte „Es werde Licht" erhält seinen vollen Wert erst aus den unmittelbar folgenden Worten: „und Gott sah, dass das Licht gut war". Und so bei jedem der folgenden Schöpfungstage, bis es zum Schlusse heißt: „Und Gott sah alles, was er gemacht hatte, und siehe, es war sehr gut". — Dass diese Welt, zu der auch der Mensch gehört, eine gute Welt ist: dieser hohe Gedanke konnte nur da erstehen, wo das All als Schöpfung eines einzigen, allgütigen Gottes angesehen wird (aber nicht wie z. B. bei den Griechen als Geburt und Wachstum), und wo man ferner auch die Schicksale der Völker als vorausbestimmt nach göttlichem Plane ansah; und zumal, wo man nicht, wie der Heide, glaubte, die Welt werde einst zwecklos vernichtet werden, sondern vielmehr die Menschheit werde durch Gottes weise und gütige Leitung zum endlichen Heile geführt werden. Dies lehrten die Propheten, in der vollen Zuversicht, dass das, was ihr leibliches Auge nicht sah, wovon das Gegenteil mit drückender

*) Die übliche Uebersetzung „nach der Höhle des Basilisken streckt der Entwöhnte seine Hand aus" ist lexikalisch kaum zu rechtfertigen, und der Parallelismus zwingt nicht dazu. Ich nehme an, dass auch der Hebräer die sagenhafte Vorstellung von einem glänzenden Edelsteine in der Stirn des Basilisken hatte, wie sich dieselbe bei so vielen Völkern findet.

Deutlichkeit vor ihnen stand, dennoch bald genug zu voller Wirklichkeit gelangen werde. Diese Männer, welche in Zeiten rohester Gewalt mit unerschütterlicher Gewissheit die idealste Zukunft, die vollkommene Herrschaft einer sittlichen Weltordnung verkündeten, sind als Personen noch erhabener als ihre Reden und Hymnen; und wie oft auch unser Glaube an die Macht des Idealen in der rauhen Welt untergehen mag, an jenen Männern wird er sich immer wieder emporranken.

Haman, Bileam und der jüdische Nabi.

Wie spiegelt sich in der heiligen Schrift der Hass der Völker gegen Israel? wie denkt sich der alte Israelit seinen Feind, den רשע? und umgekehrt, wie denkt der wahre Prophet über die Völker? Dieses Thema, das ich heute vor Ihnen behandeln will, ist uns leider in neuester Zeit noch einmal als tatsächlich bedeutsam recht nahe gelegt worden.

In Haman und Bileam führt uns die Bibel zwei typische Gestalten des Judenhasses vor. Beide sind, man kann wol sagen, geniale Schöpfungen, aber sehr verschieden von einander, verschieden in ihrer äußeren Erscheinung, ihrem Auftreten und ihrer inneren Gesinnung.

Der Standpunkt aber, den wir hier einnehmen wollen, soll der litterar-historische sein, und zwar noch bestimmter der rein ästhetische. Es fragt sich also für uns gar nicht um die geschichtliche Richtigkeit der beiden Erzählungen von Haman und Bileam, wer und wie dieselben gewesen sind, was sie in Wirklichkeit gesprochen und getan haben, und ob sie überhaupt jemals gelebt haben; sondern uns geht hier lediglich die poetische Wahrheit an, welche, da die Wahrheit nur eine ist, immer zugleich auch die sittliche und religiöse ist. Darum wird ganz von selbst und sachgemäß unser ästhetischer Standpunkt zugleich der religiös ethische sein.

So habe ich nun sogleich darauf hinzuweisen, dass die beiden Gestalten, Haman und Bileam, darum so verschieden sind, weil sie

von Männern sehr verschiedenen Geistes erfasst oder concipirt sind. Wie diese beiden Erzähler der Zeit nach weit von einander abstehen, und wie sie in Sprache und Styl einander sehr ungleich sind, so sind sie auch in ihrer ganzen religiösen Weltanschauung durch eine Kluft von einander getrennt. Uns also soll es nicht um Haman und Bileam zu tun sein, sondern um den Geist ihres litterarischen Schöpfers. Denn wenn es auch für die Beurteilung des Dichters immer wichtig ist, zu wissen, welcher Bericht und welche eigne Erlebnisse seiner Dichtung zu Grunde liegen, ob und was er zum Gehörten und Gesehenen etwa hinzu erfunden hat, ob und wie er Wirkliches und Erdichtetes mit einander gemischt hat: so bleibt doch immer gewiss, dass Niemand die Wirklichkeit nur so abschreiben kann, und dass die Charaktere, wie der Erzähler sie dargestellt, und der ganze Sinn, den er aus der erzählten Begebenheit hervorleuchten lässt, allemal seine Schöpfungen sind, Kinder seines Geistes. Ein anderer Schriftsteller würde uns vermutlich z. B. eine ganz andere Ester und einen anderen Ahasver gegeben haben, wie unser deutscher Dichter Grillparzer es angedeutet hat; und vielleicht erleben wir es noch, dass Jemand Haman als den Typus eines socialökonomischen Reformators auf religiöser Grundlage vorführt*).

Der Verfasser unseres Buches Ester ist unbekannt; indessen dürfen wir annehmen, dass er etwa drei Jahrhunderte nach der Zeit gelebt hat, in welche das von ihm erzählte Ereignis fallen sollte.

Es ist die Zeit der persischen Großmacht, in der Haman auftritt. Der Verfasser aber weiß von den Zuständen der persischen Monarchie wenig. Achaschverosch ist die hebräische Aussprache desselben persischen Königsnamens, den die Griechen Xerxes aussprachen. Wie geringe Kenntnis von diesem berühmten König der Verfasser seinen Lesern zutrauen konnte, und wie wenig er selbst von ihm wusste, geht sogleich aus seinen Anfangsworten hervor, wo er von Xerxes wie von einem alten halbvergessenen

*) In Frankreich hat Ester schon vor Racine mehrmals dramatische Bearbeitung gefunden, und zwar allemal, wie es scheint, in getreuem Anschluss an die Bibel.

Könige spricht, von dessen außerordentlich großer Herrschermacht nur noch dunkle Gerüchte umgingen. Ihr habt doch wol einmal gehört, so etwa spricht der Verfasser, von einem König Ahasver, der über 127 Provinzen, über ein Reich von Indien bis Aethiopien, regiert hat: unter dem begab sich was ich euch erzählen will[1]).

Er hat ein sehr gutes Erzählertalent; aber ein Historiker in unserem Sinne ist er nicht. Von Geschichte, von Staaten, Regierungen und Politik hat er ganz naive Anschauungen. Er spricht im Tone des Märchens. Sein König erscheint nie anders als mit der Krone auf dem Haupte und dem goldenen Scepter in der Hand. So, auf dem Throne sitzend, findet ihn auch die Königin Ester (5, 1. 2), da sie ihn zum Mahle einladen will. Er ist ein orientalischer Despot, wie ihn sich die asiatischen Unterthanen wol durchweg vorstellen, ohne ihm einen Vorwurf zu machen. Er ist absoluter Herr ihres Vermögens und Lebens und schwelgt in Genuss. Von seiner Laune hängt es ab, wen und in welchem Maße er an seinen Genüssen teilnehmen lassen will. In diesem Sinne war Ahasver ein guter Despot. Er lebte und ließ leben: erzürnen durfte man ihn freilich nicht.

Wenn ich den Verfasser des Buches Ester einen vortrefflichen Erzähler nannte, so muss ich doch bemerken, dass man ihm nicht die Kunst der Composition, des organischen Aufbaues zutrauen darf, welche wir von unseren Novellisten fordern. Von einer Verschlingung der Begebenheiten, einem Einschalten und Nachtragen des Früheren, um den roten Faden des Zusammenhanges straffer zu spannen, ist bei ihm nichts zu finden. Er berichtet Begebenheit nach Begebenheit in der Reihenfolge, wie sie sich zugetragen haben. Aber seine Kraft zeigt sich in der Lebendigkeit der Darstellung jeder einzelnen Scene und vor allem in der Sicherheit der Charakteristik der Personen. Dabei ist er fern von Weitschweifigkeit. Man merkt wol sein Behagen an der Aufzählung der königlichen Pracht; aber er bleibt fern davon, den Leser zu ermüden. Er verweilt gern nicht nur bei dem großen Gastmahl, das der König seinen Fürsten und seinem Volke gibt, sondern auch bei den Toilettenkünsten des Harems. Wir zwar begreifen nicht, wie ein ausgezeichnet schönes Mädchen noch zwölf Monate lang der Behandlung mit kostbaren

Salben unter kunstverständigster Hand unterworfen werden müsse, um noch schöner zu werden, schön genug, um dem Könige endlich zugeführt werden zu dürfen; allein er ist dabei nicht ausführlicher, als nötig ist, um in einer dem Orientalen überhaupt und besonders in einer für die gegenwärtige Erzählung so wichtigen Angelegenheit klar zu sein. Dabei ist nicht zu verkennen, dass der heitere Eingang, in welchem Lust und Leben herrscht, einen gefälligen Contrast bildet zu den düsteren Trauerfarben in der Mitte der Erzählung, ja noch unmittelbarer zu der Verstoßung der ersten Königin Waschti, die gerade bei dem frohen Feste, das der König und auch die Königin selbst gab, in Ungnade fiel. So wird uns sogleich im Anfang der wunderbare Wechsel im Geschicke der Menschen vor Augen geführt, ein Wandel von Lust in Trauer, der eine Vorbereitung wird für das eigentliche Thema, einen Wandel der Trauer in Freude. Der Verfasser ist also nur ausführlich genug, um den Leser in die geeignete Stimmung zu versetzen.

Wo es aber hierauf nicht ankommt, da ist er sogar sehr kurz, wie z. B. bei der von Mordechai entdeckten Verschwörung. Hier ist kein Wort zu viel; aber er sagt genau das, was er für den Gang der Erzählung braucht. Ebenso versteht er es, in aller Kürze, aber in prägnantester Weise, darzustellen, wie sich die drohende Wolke über dem jüdischen Volke zusammenballt, und wie Mordechai die Königin davon unterrichtet. Und plötzlich, da wo man schon den Blitz fürchten muss herabfahren zu sehen, tritt die unerwartete Wendung ein — in der schlaflosen Nacht des Königs. Diesem ersten Schlage auf Hamans Haupt folgt nun sogleich der andere noch wuchtigere, vernichtende; und beide Mal steht Haman, vom Erzähler wol motivirt, gerade da, um den Schlag unmittelbar zu bekommen; und beide Mal wird er getroffen, während er glaubte, sich des höchsten Glückes erfreuen zu können oder es erwarten zu dürfen. Diesen Contrast der Stimmung und Hoffnung des Helden gegen dessen Schicksal hütet sich der Verfasser wol durch ein überflüssiges Wort zu schwächen. Hier zeigt er seine Meisterschaft.

Wenn er nun aber gegen Ende der Erzählung wirklich breit

wird, so wird dies eben durch seine bestimmte Absicht bewirkt, das Purimfest als ein nicht freiwilliges und gleichgültiges darzustellen, das vielmehr ewige Dauer haben müsse, und, da es zu seiner Zeit wol nur von den östlichen Juden jenseit des Euphrat gefeiert ward, auch den westlichen Juden in Palästina, Klein-Asien und Aegypten zur ewigen Pflicht gemacht werden sollte.

Nicht sowol um die äußere Verkettung der einzelnen Ereignisse ist es unsrem Erzähler zu tun, als um die Motivirung aus den Charakteren. Sein Verhalten bleibt allerdings immer ein durchaus naives; nur Tatsachen stellt er dar; es fehlt fast jeder Anfang zu einer psychologischen Schilderung. Die einzigen hierher gehörenden Ausdrücke, die er kennt, sind solche, welche sämmtlich nur Gemütserschütterungen und höchst erregte Stimmungen bezeichnen, wie Trauer und Freude, Liebe und Hass u. s. w. Sehr häufig ist die Wendung: „wenn es dem König gefällt". Dagegen fehlt z. B. gehorsam, wofür er sagt: den Befehl tun. So sind es fast nur die äußern Betätigungen des Innern, welche er berichtet. In dieser Weise aber charakterisirt er vortrefflich [2]).

Da ist zuerst der König Ahasver: ein despotischer Automat, welchem jeder Gedanke, jeder Wille und Entschluss von seiner Umgebung eingeblasen wird, und welcher demgemäß aufbraust und bald ausgebraust hat. In einer zufälligen Laune hat er auch Haman in die höchste Würde eingesetzt: Haman ist ohne Verdienst um den Staat; er ist aber auch kein Intrigant, er hat nur das Glück gehabt, Gunst in den Augen des Königs zu finden. Nun besitzt er leider auch die einem grundlos erhöhten Günstling gewöhnliche Eitelkeit; und so tritt schnell der Conflict ein, der alles folgende nach sich zieht. Ihm sollte diejenige Ehrenbezeigung gewidmet werden, welche außer den Göttern sonst nur dem irdischen Stellvertreter der Gottheit, dem Könige, zu Teil ward: man sollte, wo er erschien, vor ihm knien und den Boden küssen. Das tat Mordechai nicht, weil — wie ihn unser Erzähler sagen lässt — weil er Jude sei (3, 4). Der hochmütige Haman kann nicht bemerken, ob ihm jeder Mensch in dem Haufen, den er erhobenen Hauptes durchschreitet, den ehrenvollen Gruß bietet; er übersieht also längere Zeit den Mordechai. Da wird er von Bedienten auf

diesen Widerspenstigen aufmerksam gemacht. Wo und wann hätte es an Bedientenseelen gefehlt, welche nicht so sehr auf den hohen Herrn, als auf ihres Gleichen neidisch sind, vor allem aber die unabhängige Armut nicht sehen mögen. Wie! dieser Mordechai — er, der geringer als sie, noch nicht einmal Bedienter eines Vornehmen — wagt es, vor dem hohen Haman nicht zu knien! So wird er denuncirt; und nun treibt den kleinlichen Emporkömmling die verletzte Eitelkeit und der Hochmut zu blutiger Rachgier, und er beschließt, an Mordechai und an seinem ganzen Volke volle Rache zu nehmen; denn, so hatten ihm die Bedienten gesagt, nicht als eigenwillige Person verweigerte Mordechai den Kniefall, sondern als Jude. Also ist das Volk verantwortlich für ihn. Er und sein Volk sollten vernichtet werden. Ohne Umschweif klagt Haman die Juden beim gedankenlosen König an: „Da ist ein Volk“, sagt er, „zerstreut und versprengt unter die Völker durch alle Landschaften deines Königreichs, und ihre Gesetze sind anders, denn aller Völker, und nach des Königs Gesetzen tun sie nicht, und es ist dem König nicht angemessen, sie zu lassen“. Das ist die classische Formel der Judenhetzerei seit zwei Jahrtausenden: die Juden sind international und mit eigner Religion, folglich Feinde der Menschheit und der Götter, empörerische Untertanen, die ein Fürst, der die Gottheit ehrt und seine Untertanen liebt, nicht dulden darf. Sollten diese Gründe noch nicht ausreichen, um den König zu jeder Grausamkeit zu stimmen, so sollte die Aussicht auf einen Geldgewinn von (wenn ich richtig gerechnet habe) 60 Millionen Mark, die von Haman durch Vernichtung der Juden dem König verheißen wurden, den Ausschlag geben. Der König, leichtsinnig oder gedankenlos (wie ihn der Verfasser überall gezeichnet hat), überlässt die Juden dem Belieben Hamans und schenkt demselben obenein ihr Geld.

Jetzt zeigt sich Mordechai's unbeugsame Festigkeit. Ja wol, er änderte sein Benehmen gegen Haman. Bevor das traurige Edict erlassen war, wollte er vor ihm nicht niederfallen und konnte hoffen, dies werde unbeachtet bleiben. Nun aber, unter Haman's aufmerksamen Blicken, stand er nicht einmal vor ihm auf und regte sich nicht. Der kleine Haman, der soeben von der Königin

in Gegenwart des Königs die höchste Ehre erfahren hatte, vermochte sich über Mordechai's Verstoß gegen die höfische Form nicht zu trösten. All sein Glück, erklärt er, seine hohe Würde, die Gunst des Königs und auch der Königin, sein Reichtum, seine Familie gelten ihm nichts, wenn er den verhassten Mordechai sieht. So sollte denn dieser noch vor dem allgemeinen Gericht über sein Volk schon morgen gehängt werden. Die Eitelkeit also, die ihn grausam gemacht hat, veranlasst den Anfang von Haman's Ende, und wieder die Eitelkeit ließ ihn in die Falle gehen, die ihm des Königs Laune am Morgen nach der schlaflosen Nacht gestellt hatte.

Ester wird zuerst als Jungfrau vorgeführt, „schön von Gestalt und fein von Ansehen“. Anspruchslos lässt sie sich gefallen, was ihr im Harem des Königs nach dortigem Gebrauch gegeben und angetan wird, ohne selbst irgend etwas zu wünschen (2, 15). Sie wird nicht näher beschrieben; aber der Verfasser zeigt sie uns in dem Eindruck, den sie macht: „sie fand Gunst in den Augen Aller, die sie sahen“. Auch als Königin bleibt sie ihrem Erzieher und seinen Lehren treu und verharrt in weiblicher Scheu, ohne tätig hervorzutreten. Sie wird von schmerzhafter Angst ergriffen, als sie von Mordechai's Traueraufzug hört; sie zittert anfangs vor der ihr zugemuteten Aufgabe, den König umzustimmen; sie glaubt nicht, Einfluss auf ihn zu haben — alles echt weiblich. Auf Mordechai's Vorhalten indessen entschließt sie sich zum Versuch, wol wissend, dass, wenn er mislingt, sie mit dem Leben büssen müsse. Zaghaft und fromm, aber auch klug, trifft sie ihre Vorbereitungen — auch dies echt weiblich. Sie ladet den König zu einem Mahle bei sich ein, ihn und den Günstling Haman. Sie ist aber so schüchtern, ja furchtsam, dass sie, beim Mahl vom König aufgefordert, sich eine Gunst zu erbitten, nur ihre Einladung wiederholt; erst wenn der König noch einmal kommen werde, wolle sie reden. Dem Könige, nichts von dem was in Ester's Innern vorgeht ahnend, kann dies nur als liebliches Liebesspiel erscheinen. Was kann denn dieses in seiner Furchtsamkeit noch reizendere Weib wollen, was solcher vorsichtigen Umschweife bedürfte!

Beim zweiten Mahle tritt sie endlich heraus und spricht kurz,

aber in den erschütterndsten Ausdrücken: „Schenke mir mein Leben auf meine Bitte und mein Volk auf mein Gesuch!“ — Worte, die nur um so ergreifender wirken konnten, als sie den König überraschen mussten und dem Feinde Haman ins Gesicht gesprochen wurden. Der König ganz seinem Charakter gemäß braust auf, und schließlich fehlt nun auch wieder der Bediente nicht, der mit seiner Anklage gegen Haman diesen an den Galgen liefert, den er für Mordechai hatte bauen lassen.

Dass das Buch Ester bei solchen Vorzügen meisterhafter Erzählung sich bei den Juden großen Beifall errang — was ist natürlicher? Seit der Zeit des Verfassers fühlten die Juden fast unausgesetzt bis in unser Jahrhundert und in unsre Tage das Schwert Haman's über ihrem Haupte; Haman's Worte summten um ihre Ohren. Das Buch Ester erzählte ihnen nicht bloß eine Geschichte, sondern erinnerte sie an hundert Ereignisse, nicht bloß aus vergangenen Zeiten, sondern aus ihrer Gegenwart, deren Blutzeugen sie gesehen hatten, weil die Pläne der Hamans nicht immer vereitelt wurden. Wie oft hatten sie, wie damals, zu klagen mit Ester's Wort: נמכרנו (7, 4) „wir sind verkauft“! Wie oft erinnerte sich dann dieser und jener günstiger Gestellte, den man wol gern hätte als Ausnahme gelten lassen, und der sich leicht hätte vom Geschicke seiner Glaubensgenossen trennen können — wie oft, sage ich, erinnerte er sich dann an seine Pflicht abermals mit der Königin Ester Worten: „Wie ertrüg' ich's, das Unheil mit anzusehen, das mein Volk trifft, und wie ertrüg' ich's, die Vernichtung meines Geschlechts mit anzusehen!“ (8, 6). Und wenn er sich sagen musste, wie hoffnungslos sein Unternehmen, wie mag er sich dann doch zu dem Entschlusse gedrängt haben wiederum mit Ester's Worten: „und bin ich verloren, so bin ich verloren“ (4, 16); ich wäre ja, auch leiblich gerettet, doch innerlich verloren.

Nichts desto weniger hat man auch unter den Juden zu allen Zeiten die Schwächen des Verfassers wol erkannt. Sein Mordechai ist der Charakter des Verfassers selbst. Wenn er ihn nun mit den Ehren bekleidet werden lässt, welche Haman für sich in Anspruch nahm, so sinkt er selbst zu Haman's kleinlicher Eitelkeit hinab, und wenn die Juden nicht nur für ihr Leben einstehen,

sondern auch (obwol die Veranlassung zur Gegenwehr geschwunden ist) sie ihrerseits ihre Hasser mit dem Schwerte vernichten: so stürzen Ester und Mordechai in die Blutgier Haman's. Für diesen höfischen Herrn und blutigen Menschen, Mordechai, hatten die echten Juden niemals weder Verständnis noch Sympathie. Aus dem Talmud erfahren wir, dass die Weisen Juda's der Ester den Vorwurf machten קנאה את מעוררת עלינו לבין האומות (Megilla 7a) „du erweckst den Neid der Völker gegen uns"; und ein Teil der Weisen haben sich, so berichtet[3]) der Talmud, als Mordechai die weltliche Höhe erstiegen hatte, von ihm geschieden (das. 16b).

Zu allen Zeiten hat es unter den Juden Verwunderung erregt, dass im Buche Ester nirgends Gott genannt, nirgends auf das göttliche Wort und göttliches Walten hingewiesen wird. Ester bleibt auch im Hause des Königs ihrem Erzieher Mordechai gehorsam: das sagt der Verfasser; dass sie aber als Königin auch seinem und ihrem Gotte treu ergeben blieb, verschweigt er. Wie das grauenvolle Edict Haman's gegen die Juden erlassen war, da zerriss Mordechai seine Kleider und hüllte sich in Sack und Asche und schrie laut und jämmerlich; aber kein Bick nach oben, und kein Gebet entquillt der belasteten Brust. Und wenn Ester fastet, und wenn sich die Juden in Susa fastend versammeln — kein Gebet entströmt dem Munde. Und eben so wenig ertönt nach der wunderbaren Rettung ein Danklied. Nun sagt man wol, dass sich das alles von selbst verstehe. Wenn Mordechai die Juden in der Synagoge versammelte (כנוס 4, 16), was taten sie denn da, wenn nicht beten? und was heißt fasten, wenn nicht auch beten? Indessen für den Schriftsteller kommt es nicht darauf an, ob sich etwas von selbst verstehe, oder nicht; er muss es uns sagen, er muss uns zeigen, wie es herging, uns hören lassen, was man sprach und wie es lautete. Er darf uns auch über die Gesinnung seiner Helden nicht in Zweifel lassen; wenn Mordechai als Jude vor Haman nicht niederfallen wollte, so musste er sagen, was das bedeute. Nichts auf Erden, meine ich, unter welchen Umständen auch immer, hätte einen jüdischen Schriftsteller verhindern dürfen, Gott offen zu bekennen, und in einer Schrift, welche Mordechai's Benehmen gegen Haman erzählt, welche bei den Völkern so ent-

schiedne Misstimmung erregen musste, da sollte sich der jüdische Schriftsteller scheuen, seinen Gedanken, dass die Juden durch die Hülfe und das wunderbare Walten Gottes vom Untergange gerettet worden sind, klar auszusprechen?

Darum meine ich, dem Verfasser weniger Unrecht zu tun, wenn ich annehme, nicht dass er nicht gewollt, sondern dass er nicht gekonnt habe. So geschickt er Begebenheiten erzählt und Personen charakterisirt, so wird man doch bald finden, dass ihm für vieles Innerliche der Ausdruck nicht zu Gebote steht[4]).

Einer der größten Lehrer des Talmud, Samuel, sagte: Das Buch Ester ist nicht mit dem heiligen Geiste geschrieben (Megilla 7a): אסתר לאו ברוח הקדש נאמרה. Warum die Juden dieses Buch, die Megilla, dennoch so liebten, habe ich schon gesagt; und was dem Buche fehlte, Gott und die Religion, das trugen sie aus ihrem eigenen reichen und weichen Innern stillschweigend[5]) in dasselbe hinein; das dort fehlende Gebet, das inbrünstige Flehen und den heißen Dank, das schufen sie hinzu in Gebeten vor und nach der Lesung der Megilla. Da sagten sie sich:

Als ein Spross frechen Uebermuts sich erhob	בקום עלינו.. נצר זדון
da entknospete der Palme der Religion eine Blume,	נץ פרח מלולב
das war Ester,	הן הדסה
sie trat auf und erinnerte an den Bund Gottes mit den Vätern Israels.	עמדה לעורר ישנים

Ein ganz anderer Geist, als der das Buch Ester schrieb, war es, der die Gestalt Bileam's schuf, ein echt prophetischer, ein heiliger Geist. Es ist eben im Pentateuch, wo uns von Bileam erzählt wird.

Wir wissen sonst kaum etwas von Bileam. Doch scheint er auch bei don Edomitern und den Arabern, und also wol bei allen semitischen Völkern eine berühmte Persönlichkeit gewesen zu sein, hier als Gründer einer alten Dynastie, dort als Weiser, oder als Seher und Zauberer, der in die Zukunft blickte und Segen oder Fluch wirksam aussprechen konnte. Ich gebe Ihnen die Erzählung des Pentateuchs wieder, wie ich sie verstehe[6]).

Das Volk Israel hatte im vierzigsten Jahre seiner Wüstenwanderung, um jede feindliche Berührung mit Moab zu meiden, dieses Land an seiner ganzen Ostseite von Süden her umzogen, hatte einen weiten und höchst beschwerlichen Umweg durch die Wüste genommen, und lagerte nun im Norden Moab's an den östlichen Ufern des Jordan, den es demnächst überschreiten sollte. Bekämpft und besiegt hatte es nur den im Norden Moab's sesshaften Emoriter, der zugleich Feind Moab's war. Obwol nun Israel bewiesen hatte, dass es Moab in seinem Besitze nicht stören wolle, so fürchtete Balak, der König von Moab, dennoch einen Angriff von demselben: und wenn auch dies nicht, so wollte er den bloßen Aufenthalt eines zahlreichen Volksstammes in seiner Nähe nicht dulden, da dieser natürlich Lebensmittel brauchte, wenn er sich auch Brot und Wasser von dem Besitzer erkaufte. Balak sandte daher eine Botschaft an Bileam, der fern von ihm am oberen Euphrat wohnte, mit der Meldung: „Siehe, ein Volk ist ausgezogen aus Aegypten; siehe, es bedecket das Antlitz des Landes und lieget mir gegenüber.“ Hierzu fügte er die Bitte: „Und nun komme doch, verfluche mir dieses Volk, denn es ist mir zu stark; vielleicht vermag ich's dann, wir schlagen es, und ich vertreibe es aus dem Lande; denn ich weiß, wen du segnest, der ist gesegnet: und wen du verfluchest, der ist verfluchet.“

Bileam folgte der Einladung; warum sollte er auch nicht? Er war mit dem König von Moab befreundet und wollte ihm wol, wie auch dessen Volke. Nun meldet ihm dieser, dass aus Aegypten ein Volk ausgezogen sei, welches seine Freunde bedrängt. Unter-Aegypten war schon länger als ein Jahrtausend vor Moses voll von kleinen semitischen Völkerschaften, welche dort, wie auch Abraham und Jacob beweisen, mit ihren Heerden umher- und aus- und einzogen; es waren meist räuberische Beduinenstämme, sagen wir kurz nomadisches Gesindel. Für solch einen Wanderstamm, der zur Abwechselung wieder einmal aus Aegypten ausgezogen ist und in Canaan die Weiden und Felder abfressen will, durfte Bileam auch das Volk halten, von dem ihm Balak Meldung tat, und das ihm so geschildert wird, wie man eine Heuschreckenplage beschreibt. Der Name Israel ward ihm nicht einmal genannt; und

wenn dies auch geschehen wäre, er kannte ja Israel gar nicht. Wie hätte er es kennen sollen? Ich finde keine Veranlassung, von Bileam anders zu urteilen, als dass er ein frommer Anhänger und treuer Diener Gottes war. Balak hatte ihm die Fürsten Moabs als Botschafter zugesandt und hatte es auch nicht an reichen Geschenken fehlen lassen; aber er erklärte in seiner Unbestechlichkeit: „Und gäbe mir Balak sein Haus voll Silber und Gold, so könnte ich doch den Befehl Jehova's meines Gottes nicht übertreten im Kleinen oder Großen.“ Er kannte Israel nicht, und das Vorurteil, das er gegen dasselbe hatte, war, wie gesagt, im Allgemeinen nicht ohne Grund. Er ist also bereit, den Fluch über Israel auszusprechen — vorausgesetzt, dass Gott es gestatten werde. „Denn“, sagte er, „kann ich denn wol auch nur ein Wort reden, das Gott nicht in meinen Mund gelegt hätte?“

Wie nun aber, als er angekommen war, und das Volk Israel mit eigenen Augen sah? Er lernte es zunächst nur unvollständig kennen (4. M. 22, 41), Bruchstücke seines Lebens und seiner Geschichte, fand aber nichts Fluchwürdiges an ihm, und so sprach er: „Wie soll ich verfluchen, den Gott nicht verflucht; und wie verwünschen, den Gott nicht verwünscht!“ Er sieht es aber nicht wie Balak mit den Augen der Furcht und des Neides an, sondern von dem höheren geschichtlichen Standpunkt. „Vom Gipfel der Felsen“, sprach er, „schau' ich es; von der Höhe erblick' ich es“. Da ist auch er vor allem von dieser ganz abweichenden Volkseigentümlickeit betroffen. „Siehe“, fährt er fort, „ein Volk, abgesondert wohnt es, und unter die Völker rechnet es sich nicht“. Hiermit spricht er tatsächlich dasselbe aus, wie Haman mit seinem gehässigen Wort; aber Bileam erkennt damit die historische und sittliche Berechtigung dieser Eigentümlichkeit an. Hier findet er als Besitz eines Volkes die Religion, die er auch als die seinige weiß; und so schließt er seinen Seherspruch mit dem Wunsche: „Sterbe meine Seele den Tod der Gerechten, und sei mein Ende wie das ihre.“

Das war freilich nicht nach Balak's Sinn. Auf dessen Drängen sucht nun Bileam, Israel immer genauer kennen zu lernen, und immer mehr schwindet sein Vorurteil gegen dasselbe: und so spricht

er in seinem zweiten Spruch unumwunden: Siehe, zu segnen habe ich empfangen; Gott hat dies Volk gesegnet, und da mag ich es nicht wenden. Man schaut nichts Böses an Jacob, und siehet kein Unrecht an Israel. Gott ist mit ihm, und Gottes Stimme erschallt unter ihm. Es ist ein Volk, welches sich Gott durch seine Propheten erzieht.

Und als Bileam endlich glaubte, Israel völlig erkannt zu haben, da sagte er in seinem dritten Spruche aus überströmendem Herzen: „Wie schön sind deine Zelte, o Jacob, deine Wohnungen, o Israel! Wer dich segnet, ist gesegnet, und wer dich verflucht, ist verflucht.“

Wie tief hat Bileam das Wesen Israel's durchschaut, und in wie wunderbarer Weise hat sich sein Wort bewährt: Israel wird nicht unter die Völker gerechnet! In Wahrheit und im Innersten war Israel niemals ein Volk, es war nie etwas anderes als was es heute ist: eine Religionsgenossenschaft, und war nur so lange äußerlich auch ein Volk, als es zur Religionsgemeinde erzogen werden musste.

So ist Bileam, der, bevor er Israel kannte, demselben feind war, nachdem er es kennen gelernt hatte, zum Freunde desselben geworden; der Fluch, den das Vorurteil sprechen wollte, ist zum Segen umgestaltet, den die Erkenntnis erteilte. Dass dies der Sinn des Ganzen ist, spricht der Pentateuch (Dt. 23,6) selbst aus. Das Buch Ester berichtet (9, 22) einen Wandel des äußeren Geschickes: die Erzählung von Bileam einen Wandel der inneren Ueberzeugung [6]).

Das Purimfest steht wiederum im nächsten Monat bevor. Hochgeehrte Anwesende, Sie werden es begehen, wie Sie bisher alle Jahre getan haben, und ich werde es auch feiern. Aber in welchem Sinne? Das wollen wir aus dem Talmud lernen. Ein berühmter Rabbi hat gesagt: Gott freut sich nicht über den Untergang der Bösen. Als Mose und die Kinder Israel das Lied über den Durchzug durch das rote Meer und den Untergang der Aegypter anstimmten, da wollten auch die Engel in diesen Gesang einfallen; indessen Gott wehrte ihnen mit den Worten: meiner Hände Werk ist im Meere versunken, und ihr wollt deswegen singen? Der Rabbi

meinte also, dass jeder Siegesjubel, so natürlich und gerechtfertigt er auch vor den Menschen erscheinen mag, doch vor einem höheren Richterstuhle nur misfallen könne. Diesen Ausspruch führt der Talmud an im Tractat über das Buch Ester (10, b), wo der Freude über den Untergang Haman's gedacht wird.

Der Sinn unserer Purimfeier wird also der sein: wir danken Gott dafür, dass er so oft in der Geschichte Israel's die Trauer in Freude verwandelt, unser Volk vom Untergang gerettet hat; und so ist Purim für uns heute das Fest der Emancipation. Wir freuen uns, in einem Staate zu leben, wo die Gleichheit des Rechts Geltung hat — trotz all dem und all dem. Wir werden niemals wieder verkauft werden.

Und ferner Bileam. Wenn wir das Gotteshaus betreten, so sprechen wir sein Wort: „Wie schön sind deine Zelte, o Jacob, deine Wohnungen, o Israel!“ Damit aber, das beherziget wol, ist doch nicht der schöne Baustyl und die Pracht des Tempels, und auch nicht die harmonische Einrichtung eurer Zimmer gemeint! sondern die Anhänglichkeit an Gottes Lehre und die Sittlichkeit des Lebens: die Heiligkeit der Ehe, die Ehrfurcht der Kinder vor den Eltern und die Milde der Eltern gegen die Kinder, Harmonie und Friede in der Familie. Nicht Küchenordnung ist gemeint und nicht Affenliebe, welche im Wahne, dem Kinde wolzutun, ihm wehe tut, aus Eitelkeit der Eltern entspringt und Eitelkeit im Kinde nährt; sondern unbefleckte Hand und reiner Mund, treue Gesinnung und feste sittliche Zucht. „Wie schön sind deine Zelte“; damit, sagen unsere Weisen, sind die Religionsschulen und alle Lehranstalten für Wissenschaft des Judentums gemeint. — So lasst uns bedenken, was wir auch treiben mögen, ob unser Tun Bileam's Wort bewährt? dass nicht Zwist in das Gotteshaus eingehe, dass nicht Leichtsinn oder gar Unreinheit der Sitte in unserem Hause niste, damit nicht etwa ein Bileam, wenn er uns sieht, seinen Segen zurücknehme und in Fluch wende, dass er vielmehr immer und immer wieder sprechen müsse: ich habe es gesegnet, und es bleibe gesegnet, Amen!

Betrachten wir nun aber drittens das Gegenstück zu Haman

und Bileam, das Verhalten des jüdischen Propheten zu den anderen Völkern, den Heiden.

Allerdings lässt sich dieser Gegenstand, wenn er gründlich und erschöpfend behandelt werden soll, nicht so kurz erledigen; es sollen also nur die wesentlichsten Punkte berührt werden.

Es muss vor allem die Ansicht der Propheten über gleichzeitige Völkerverhältnisse und Völkerbeziehungen gesondert werden von den Hoffnungen, die in einer idealen Zukunft erfüllt werden sollen.

In ersterer Hinsicht stimmen die Propheten wol sämmtlich im Wesentlichen mit einander überein, wie verschieden auch ihre persönliche Stimmung und ihr Temperament sein mochte. Schlechthin nämlich wird sich von den Propheten Israel-Juda's sagen lassen, einerseits dass sie die Völker allemal nur wegen bestimmter unsittlicher Taten verurteilten, und andererseits dass dennoch, und obwol sie in dem Unglück, dass ein Volk betraf, die wolverdiente Strafe Gottes sahen, das Herz der Propheten, des Mitleids voll, „klaget wie die Cither". Sie maßen Israel-Juda und die Völker mit demselben ethischen Maße, drohten ihnen allen in gleicher Weise mit der Strafe Gottes und fühlten mit ihnen allen in gleichem Grade den Schmerz. Man lese das Sündenregister, das der Prophet Amos im Beginn seiner Rede entrollt, und lese, wie er ihnen allen in denselben Wendungen die Strafe Gottes verkündet. Damaskus, die Philister, die Phöniker, Edom, Ammon und Moab, endlich Juda und Israel, über sie alle ergeht das gleich harte Urteil. Und liest man, wie unmenschlich diese kleinen Staaten gegen einander gewütet haben, so begreift man, wie die Propheten in Nebukadnezar und Cyrus die Diener und Gesalbten Gottes erkannten, gesandt, um solchem grausamen Treiben ein Ende zu machen. Diese Ansicht der Propheten ist auch die unserer heutigen Historiker, welche die Schicksale der Völker vom geschichtsphilosophischen Standpunkt aus beurteilen[7]). Die großen Weltreiche, wie wenig auch ihre Könige und Beamten zuweilen von ihrem Berufe wissen mochten, oder wie sehr auch der Hinweis auf ihren Beruf in ihrem Munde zur heuchlerischen Phrase geworden sein mag (wie bei den römischen Statthaltern in den Provinzen) — sie haben

im Gange der Weltgeschichte die Mission erfüllt, den kleinlichen und deswegen um so grausameren Zänkereien und Schlächtereien unter den vielen kleinen Völkern ein Ende zu setzen. Am gründlichsten ist dies endlich dem römischen Regierungstalent gelungen; die Römer hatten die Völker des damals bekannten Erdkreises so zerstampft, dass daraus eine einförmige Masse römischer Bürger, Untertanen der Cäsaren, entstanden war.

Der Wein, der aus solcher Völkerpresse Alexander's und der Cäsaren gekeltert ward, ist aufgefangen in kosmopolitischen Aussprüchen der stoischen Philosophie und in dem Worte des Heidenapostels (Gal. 3, 28): „Hier ist kein Jude noch Grieche, hier ist kein Sklave noch Freier, hier ist kein Mann noch Weib; denn ihr seid allzumal Einer in Christo Jesu." Dieser Satz ist zuverlässig zu erhaben, als dass er bekämpft werden dürfte; und wenn ich ihn zu bemängeln wage, so ist es eben auch nur die Erhabenheit selbst, auf die ich hinweise als den Grund seines Mangels. Er ist entstanden in einer Zeit allgemeinsten Druckes und größten Elends: da konnte er in seiner reinen Geistigkeit über alles Irdische hinwegheben, indem er von allem Irdischen absehen lehrte, von dem Elend auf Erden wie von aller irdischen Herrlichkeit, die zerstampft war, und die man nur noch von Hörensagen kannte. Als sich aber nach wenigen Jahrhunderten die Zeiten änderten, und bis heute — da zeigt sich jener Spruch als anerkannt und gültig nur im Gotteshause (und kaum; denn *mulier taceat in ecclesia*); sobald aber der Mensch, das Kind Christi, den Fuß aus der Kirche setzt, ist jenes Wort verklungen, sind die Grenzen des farblosen Himmelreichs überschritten; hier draußen empfängt sie eine irdisch bunte Welt mit ihren mannichfachen Völkern, Ständen und ihren Natureinrichtungen.

Als der Prophet Jesaja sein Amt übte, begann eben durch die Assyrer die große Völkerstampfe ihr Werk. Er, wie alle folgenden Propheten, hatte keine Ahnung von einer Welt, wo alle Nationalität vernichtet sein sollte. Aber er sah eine Zukunft voraus, in der alle Völker in sittlicher Friedseligkeit neben einander wohnen und mit einander verkehren sollten. Zu seiner Zeit waren es zwei Großmächte, von denen Israel-Juda zu fürchten hatte: eine

westliche und eine östliche, Aegypter und Assyrer. Sie bekämpften einander (wie sich Asien und Afrika schon Jahrtausende vorher bekämpft hatten); und Israel, in ihrer Mitte eingezwängt, ward dabei wehe genug. Da entwirft Jesaja ein Bild der Zukunft mit den Worten (19, 21—25): „Und kund tut sich Gott den Aegyptern; die Aegypter lernen Gott kennen jenes Tages; und schlagen wird Jahwe Aegypten, schlagen, aber auch heilen. Jenes Tages wird eine Straße sein von Aegypten nach Assur, und Assyrer kommen nach Aegypten, und Aegypter nach Assur; und die Aegypter mit den Assyrern dienen Gott. Jenes Tages wird Israel das dritte sein im Bunde Aegyptens und Assurs, ein Segen inmitten der Erde, welche Gott segnet mit den Worten: Gesegnet sei mein Volk Aegypten, und meiner Hände Schöpfung Assur, und mein Besitztum Israel." Der Prophet kann sich so wenig wie der heutige Geschichtsphilosoph eine Menschenwelt ohne Nationalität denken. Er meint, mögen die Nationen in ihrer Verschiedenheit bleiben, wenn sie nur in dem einen alle gleich sind, dass sie in Frieden mit einander Gott dienen. So sind sie Alle Völker Gottes, von Gott geschaffen, ihn erkennend, von ihm gesegnet.

Nicht minder entschieden und klar, aber noch umfassender heißt es in einem alten prophetischen Fragment, das sich bei Jesaja und bei Micha findet:

„Aber es geschieht in der Folge der Zeiten, da ragt der Berg des Hauses Gottes vor allen Gebirgen hervor und ist erhaben über alle Hügel, und es strömen zu ihm die Völker. Und es gehen die Nationen und sprechen: „„auf, lasst uns hinanziehen zum Berge Gottes, zum Hause des Gottes Jacobs; und er soll uns lehren seine Wege, und wir wollen wandeln in seinen Pfaden"". „Denn von Zion wird ausgehen Belehrung, und das Wort Gottes von Jerusalem. Und Er richtet und schlichtet zwischen den Völkern, und sie schmieden ihre Schwerter zu Pflugscharen und ihre Speere zu Winzermessern; nicht hebt Volk gegen Volk das Schwert, und nicht lernen sie fürder den Krieg[8])."

Anmerkungen.

[1]) S. 55. Es ist längst allgemein anerkannt, dass das Buch Ester nach Alexander verfasst ist. Es ist jünger als die Chronik, Esra und Nehemia, wo weder der Begebenheit noch der Personen des Buches Ester gedacht wird. Andererseits ist es älter als das Buch Daniel, dessen Abfassung in die Zeit 167—164 v. Chr. fällt. Der Verfasser lebte also, so nehme ich an, etwa um 200 v. Chr., und zwar in einem iranischen Lande in den ersten Zeiten des neu erstandenen Parther-Reiches. Nach Alexander's Tode fielen die iranischen Länder, der Kern des grofsen alten Perser-Reiches, wie in eine tiefe Betäubung. Ihr ganzes Bewusstsein, das politische wie das religiöse, war desorganisirt; denn der Mittelpunkt desselben, der persische König, war vernichtet. Wenn unser Verfasser hier lebte, so erklärt sich am leichtesten, dass er verhältnismäfsig noch viel vom alten Persien weifs, und doch alles Geschichtliche der Grofskönige nebelhaft verschwimmt. Dort lebte er aber auch fern von dem Mittelpunkte des jüdischen Lebens. Er wusste gewiss von Jerusalem; aber die hier eifrigst betriebenen Bemühungen um Kräftigung der Religion kennt er nicht; und so denkt er gar nicht an Jerusalem, es besteht nicht für ihn. Er hat nie gebetet: „wenn ich dein vergessen sollte, Jerusalem, so verdorre meine Rechte“ (Psalm 137). So hatte er auch keine Ahnung von dem Geiste, der sich bald nach ihm unter den Maccabäern erhob. Die Herrscher des ersten Parther-Reiches, die Arsaciden, waren von ganz anderer Gesinnung als Cyrus und Darius gegen die Juden. Unser Verfasser muss unter Verhältnissen gelebt haben, welche für die Juden höchst trübe waren, den Geist niederdrückend und beengend. Wenn dieselben insofern denjenigen Zuständen sehr ähnlich waren, unter denen die Juden des Mittelalters seufzten: so fehlten ihm dagegen die vielen mächtigen religiösen und wissenschaftlichen Momente, durch welche die letzteren gestärkt wurden.

Das Purim-Fest war zur Zeit unseres Verfassers schon längst ein lebhaft gefeiertes Fest unter den Juden, obwol von keiner Autorität oder Behörde eingesetzt oder auch nur anerkannt; auch wusste man weder, woher es stamme, noch auch, was der Name bedeute. Das Buch Ester sollte nun eben Namen und Bedeutung des Festes erklären und im Gedächtnis der Juden erhalten.

Woher mag Purim stammen? Dass es von den Persern her aufgenommen ist, scheint zwar recht wahrscheinlich, doch dürfte es eine jüdische Vorbereitung gehabt haben. Seit der Urzeit wird man den 15. des 12. Monats (März) eben sowol wie den 15. des 11. und des 5. Monats (Februar und August) gefeiert haben, wie auch der 25. des 9. (December) ein uraltes Fest war, auf welches unser Chanukka gepfropft ward. So wird auch Purim ein zwar fremder Zweig, aber einem altjüdischen Stamm aufgepfropft sein. So erklärt sich leicht, dass wiederum unter den Juden Europa's die Sitten der Fastnacht auf Purim übertragen wurden, wie namentlich auch die Mummerei und die „Kräppel“ als Fastnachts-Speise, die in Hessen und auch wol in

Süddeutschland, bei den Juden aber nicht nur in Deutschland, sondern auch in Polen üblich ist.

[2]) S. 57. Ich stelle hier die psychologischen Ausdrücke, die sich in Ester finden, zur leichteren Uebersicht zusammen: רצון 1,8 Gefallen, Belieben; 9,5 Gelüst (nach Rache); טוב לב 1, 10 fröhliches Herzens sein; על המלך טוב es gefällt dem König, (ihre Majestät geruhen); יטב בעיני (טוב) gefallen; נשא חסד (חן) Gunst finden; כשר 8, 5 gefallen; עָוה sich vergehen (schon neuhebr.) 1, 16; הבזות (Hif. statt Kal) verachten, ויבז בעיניו, בזיון es schien ihm verächtlich, er erachtete es zu gering; קצף in Zorn auffahren, Zank; חמה Zorn (שככה legte sich, בערה entbrannte, יִמָּלא חמה er ergrimmte); התאפק an sich halten; יקר Ehre (ein Lieblingswort unsres Verf.'s, das sonst nur selten begegnet; das gebräuchliche כבוד kommt bei ihm nur zweimal vor und zwar attributiv zu עשר Reichtum; auch bedeutet יקר wie גדולה nur äufsere Pracht); זכר gedenken, Andenken; ידע erfahren, wissen; ראה sehen, erfahren, sich überzeugen 3, 4; דִמה wähnen; חשב ersinnen, מחשבת Anschlag; חפץ begehren, Gefallen haben; כלה vollendet, fest beschlossen sein; בִקש bitten, בקשה Bitte, שאלה Bitte, התחנן anflehen; אהב lieben (Geschlechtsliebe), אֹהֵב Freund; נבוך bestürzt sein: אָבֵל traurig, אֵבל, מספד Wehklage, יגון Kummer; התחלחל erzittern, in Angst geraten; נבעת erschrecken; פחד Furcht; שִׂבר hoffen; שָׂמֵח freudig, שמחה, ששון Freude; צהל jubeln; אורה Glück; שוה 7, 4 ausgleichen, beachten, שֹׁוֶה לי es gleicht mir, es genügt mir; mit der Neg. es gilt mir nichts; שונא, אויב, צרר, צר Feind; רַע böse, רָעָה Bosheit, Unglück; טוב gut; עתיד bereit; הנקם sich rächen; שלום ואמת Friede und Treue; רצוי wolgefällig (nur noch Deut. 33, 24 also in poet. Sprache „der Liebling").

[3]) S. 61. Dies ist natürlich kein historischer Bericht. Der Talmud erschliefst die Unzufriedenheit der jüdischen Weisen gerade aus dem Schluss-Verse von Ester. Er fasste nämlich רצוי לרב אחיו nicht als „wolgefällig der Menge seiner Brüder", sondern: der Majorität seiner Brüder, nämlich der Majorität der grofsen Synode. Der Talmud trug sein Gefühl in den Text.

[4]) S. 62. Von Ahasver, nach der Verstofsung der Königin Waschti, weifs der Verf. nur zu sagen: „Nachdem sich der Zorn des Königs gelegt hatte, gedachte er an Waschti, was sie getan hatte, und was über sie beschlossen war"; was aber im Gemüt des Königs vorging, indem er eben daran dachte, welche Leere des Herzens, welchen Schmerz, welche Sehnsucht er fühlte, diese inneren Regungen versteht er nicht darzustellen. Und selbst Ester's schon angeführter herrlicher Ausdruck der Anhänglichkeit an ihr Geschlecht lässt Religion und alle geistigen Güter unerwähnt.

In solchen Fällen stammelt der Verf. und redet nicht. Noch schlimmer zeigt sich dies bei einer anderen Gelegenheit. Er lässt den Mordechai zur Ester sagen, als sie sich weigerte, für ihr Volk beim König einzutreten: „So du stille säfsest in dieser Zeit, so würde Hülfe und Rettung für die Juden erstehen von einem anderen Orte her" (4, 14). Damit solle, meint man wol,

auf Gott hingewiesen, an Gott erinnert werden, wenn auch nur in versteckter Form. Aber wenn das richtig wäre, so müsste ich solche Hinweisung noch mehr tadeln, als die völlige Verschweigung; denn das würde ja heifsen: wenn du nicht hilfst, so wird Gott helfen; und so würde Gott neben einen Menschen gestellt. Er hätte zu sagen gehabt: so wird Gott ein andres Werkzeug seiner Gnade finden und von anderer Seite her Rettung erwirken.

Nur eine Stelle enthält eine, aber auch hier nicht ausgesprochene Hinweisung auf Gott oder wenigstens ein Höheres, nämlich der Schluss von 4,14: „und wer weifs, ob du nicht um solcher Zeit willen zum Königtum gelangt bist". So kann aber auch ein Skeptiker reden.

Am tiefsten scheint sich der Verf. in Haman's Eitelkeit versetzt zu haben. Wenn er nicht sagen konnte, was in des Königs Gemüt nach Waschti's Verbannung vorging: so weifs er recht wol, was Haman dachte, als ihm der König nach der schlaflosen Nacht die verfängliche Frage vorlegte (6, 6).

[5]) das. Die alexandrinischen Juden, welche, wenn nicht blofs, doch jedenfalls mehr ihre griechische Uebersetzung der Bibel als das Original lasen und mit dieser Uebersetzung freier umgingen, hatten es leicht, sich mit dem Verf. des Buches Ester abzufinden: sie erdichteten alles, was sie darin vermissten, und schoben es ein, und so auch das unerlässliche Gebet.

[6]) Zu S. 63—65. Ich weifs von einer Person Namens Bileam nicht mehr als in den Commentaren zu der betreffenden Stelle ersehen werden kann. Die im Text gegebene Darstellung kann ich nicht anders begründen, als durch den Hinweis auf ihre innere Consequenz. So, wie ich im Text angenommen habe, lautete die ursprüngliche Gestalt der Bileam-Sage, d. h. muss sie gelautet haben, wenn man die üblichen Kriterien der Sagen- und Novellen-Kritik auch hier anwenden darf.

Mag Bileam immerhin auch in der jüdisch-israelitischen Volkssage gelebt haben: so kann doch nicht bezweifelt werden, dass wir in der pentateuchischen Erzählung eine Sage haben, welche in Propheten-Kreisen gestaltet worden ist. Dass auch in diesen Kreisen Sagen entwickelt wurden, kann die Geschichte des Elija beweisen, und zwar gerade darum recht klar zeigen, weil wir hier Volks- und Propheten-Sage neben- und ineinander vor uns haben. Solche Schöpfungen der Propheten wurden aber bald schriftstellerisch festgehalten, dann aber von sich folgenden Schriftstellern aus- und umgestaltet, und das heifst gewöhnlich, wenigstens sehr oft, verunstaltet. In der Bileam-Sage, wie sie uns vorliegt, hat der Redactor mehrere Darstellungen in einander gearbeitet, und zwar derartig, dass es unmöglich ist, die älteste Fassung wörtlich auszuscheiden. Rein vom Zusammenhange geleitet, erkenne ich folgende Verse als der ursprünglichsten Darstellung angehörig: c. 22, 2. 5[1]). 6. 7. 21[2]). 36[3]). 40. 41. c. 23. c. 24, 11 a. Mit den Worten: *Und nun fliehe*

---

[1]) Dass die Verse 2—5 nicht aus derselben Feder geflossen sind, ist mir gewiss. Kein Schriftsteller beginnt: *Und Balak sah* und fährt fort: *Und Moab fürchtete sich vor* und wiederholt: *und es graute Moab vor.* Und wer nun V. 4 gesagt hat: *Und Moab sprach,* fügt nicht hinzu: *Und Balak war König*

an deinen Ort endet die Erzählung. Die folgende Weissagung der Zukunft entstammt einem anderen Zusammenhange, ist von einem anderen Erzähler beigefügt, der sich nicht denken konnte, dass Bileam dem Balak nicht gerade das gesagt haben sollte, was ihm als König von Moab am wichtigsten sein musste. Nur übersah er, dass dies nicht zur Tendenz der ursprünglichen Conception gehörte, welche einzig in dem Wandel des Fluches in Segen liegt.

Die Einschiebungen 22, 8—20. 22—35. und 23, 29. 30 verdanken ihren Ursprung einer äufserlichen Auffassung des Wandels. Schon in den Versen Deut. 23, 5f., welche freilich nicht zum alten Bestande des Deuteronomiums gehören, so wenig wie der ganze Absatz 2—9, in welchen 5b. 6 wiederum erst später eingeschoben sind, liegt das Misverständnis ausgesprochen: „Dein Gott wollte nicht auf Bileam hören und wandelte dir den Fluch in Segen." Wie hätte denn Gott auf Bileam hören können? Hatte denn Bileam einen Fluch ausgesprochen, auf den zu hören und der zu verwandeln gewesen wäre? Bileam hat eben nicht geflucht. Nur Balak hatte den Fluch verlangt, und Bileam wäre unter Umständen bereit gewesen, denselben zu sprechen.

Die richtige, echte Auffassung der Sache spricht der Prophet Micha aus (6, 5): „Mein Volk, gedenke doch, was Balak im Sinne hatte, und was ihm Bileam antwortete".

Die Schwierigkeit bestand darin, zu begreifen, wie jemand, gerufen und allenfalls willig, den Fluch zu sprechen, dann doch segnen könne. Das ist freilich ein Wandel, den Gott bewirkt haben muss, nur Gott bewirkt haben kann; aber in wie weit ward der Seher von solchem Wandel ergriffen, und wie kam er ihm entgegen? Das ist aus Micha nicht ersichtlich, und von einem Wandel ist dort noch gar nicht die Rede.

Jemehr sich aber die Vorstellung von einem Wandel, einem Verkehren, in der Geschichte Bileam's festsetzte, um so mehr entwickelte sich auch die Vorstellung von einer Bereitwilligkeit Bileam's zum Fluche, einem Hasse desselben gegen Israel.

Zuerst entstand die Sage von der Begegnung des Engels und dem unwilligen Esel. Bileam war auf die Einladung Balak's augenblicklich bereit, Israel zu verfluchen; erst ein Bote Gottes muss ihm entgegen treten. Nun will Bileam, da er nur zu fluchen gedenkt und dies nicht soll, umkehren, weil er nicht kann, was er will. Da gebietet ihm Gott, zwar zu Balak zu ziehen, aber zu sprechen, was ihm Gott heifsen werde. — Nun ist der Wandel, die Verkehrung da. Bileam will fluchen, und muss gegen seinen Willen segnen.

Diese Auffassung konnte sich allgemeinen Beifall nicht erwerben. Sie

---

von Moab. Aber V. 5 schliesst sich gut an 2, und der letztere Zusatz war nur nötig, um die unterbrochene Satz-Verbindung wieder herzustellen.

[2]) In V. 7 muss man freilich ändern; statt *die Aeltesten von Moab und die Aeltesten von Midjan* ist wie 21 nur zu lesen *die Fürsten Moabs.*

[3]) In V. 22—35 sind verschiedene Hände zu unterscheiden; aber kein Vers davon gehört der ersten Abfassung.

schien eines Mannes nicht würdig, der wiederholt bekennt: „muss ich nicht streng dasjenige sagen, was mir Gott in den Mund legt“? (23,12). Er kann nicht gegen Gottes Willen ausgezogen sein; er muss zum Auszuge ermächtigt gewesen sein. Wie aber konnte er das? Man erzählt nun, dass er allerdings von Gott zuerst die Weisung erhalten hatte (22, 12): „Du sollst dem Volke nicht fluchen, denn es ist gesegnet“, und dass er demgemäfs sich weigerte, mit den Boten Balak's zu ziehen. Da langte aber die zweite Botschaft an mit der wiederholten Bitte, zum Fluche zu kommen. Wiederum erwartet er Weisung von Gott, und nun gestattet Gott die Reise, unter derselben Bedingung, wie der hindernde Engel es gestattet hatte. — Hier erscheint Bileam böswilliger. Trotz der ersten Belehrung von Gott, wünscht er ihn zum zweiten Male zu hören; denn er will fluchen.

Dass aber dies nicht die ursprüngliche Form der Erzählung ist, davon halte ich mich überzeugt. Bileam muss ja jeden Spruch, den er für irgend eine Gelegenheit sprechen soll, zunächst unbestimmt lassen und durch ein feierliches Opfer Gottes Erscheinung und Kundgebung abwarten. Hätte er in seinem Hause durch eine nächtliche Offenbarung belehrt werden können, so wäre der Opfer-Apparat an Ort und Stelle unnütz und undenkbar. Und wie konnte Bileam wissen, ob er in der Nacht eine göttliche Erscheinung haben werde? und doch rechnete er mit aller Gewissheit darauf. Hatte er etwa jede Nacht eine Unterredung mit Gott?

Der Widerspruch dieser Erzählung gegen den Opfer-Apparat lässt sich freilich dadurch heben, dass Bileam des letztern bedurfte, weil Gottes Weisung alles noch unbestimmt gelassen hatte. Aber damit zeigt sich nur, wie sich die ursprüngliche Erzählung mit der Hinderung durch den Engel oder mit der doppelten Botschaft überhaupt vereinigen lassen konnte. Zu diesem Behufe sind denn auch 23, 29. 30 eingeschoben, welche dem ersten Verse des c. 24 widersprechen. In der Tat musste doch nun dem Bileam nach zweimaligem Opfern der Wille Gottes klar sein, und er konnte auch ohne vorgängige Beschwörungen (נחשים) wissen, was Gott von ihm wünscht; aber ein so guter Wille sollte dem Bileam nicht zuerkannt werden. Die Opfer bleiben auch für den dritten Spruch nötig, da ohne solche Bileam gar nicht hätte segnen mögen.

Bemerkenswert ist noch die Ironie, mit der Gott in der zweiten Nacht zu Bileam spricht: „Wenn dich zu rufen die Männer gekommen sind, so mache dich auf und ziehe mit ihnen; aber nur das, was ich dir sagen werde, sollst du tun“.

In c. 31, 8. 16. finden wir die Falschheit Bileam's völlig ausgesprochen. Hier wird er als der Verführer Israel's zum Abfall von Gott und zur Hingabe an den wollüstigen Dienst des Baal-Peor hingestellt; und damit war er für immer als der Feind Gottes, der Feind der Religion und Sittlichkeit gebrandmarkt. Demgemäfs ward er schon in Josua 13, 22 הקוסם genannt, d. h. der falsche, lügnerische Prophet.

Dass diese Anschauung von Bileam der ursprünglichen Erzählung völlig fremd ist, liegt auf der Hand. Welchen Sinn hätte ein Segen aus dem Munde

eines so Verruchten gehabt? Wie hätte sich Gott einem solchen Bösewicht offenbaren können? Dazu kommen bestimmte Beweise, wie längst erkannt ist. Nach der ersten Erzählung zieht Bileam unmittelbar nach seinem Segen in seine Heimat. Nach der späteren Ansicht verweilt er noch lange Zeit bis zu seinem Tode, um an der Stätte, wo er den Segen gesprochen, die Verführung zu bewirken und dann auch mit dem Tode dafür zu büfsen; aber nicht bei Balak, der ihn doch hatte kommen lassen, weilt er, sondern bei den Midjanitern. Um diesen Widerspruch auszugleichen, ward 22, 4 eingeschoben und wurden in V. 7 die Worte וזקני מדין hinzugefügt. Die Kluft aber ward damit nicht ausgefüllt; nirgends wird erzählt, dass Bileam die Verführung Israels bewirkt habe.

So war denn das Wunder des Wandels eines brütenden Fluches in einen lauten Segen sehr kräftig und handgreiflich geworden — aber auf Kosten aller psychologischen Möglichkeit.

Bei dieser Analyse und Construction habe ich auf die Theorie von den Quellen des Pentateuchs keine Rücksicht genommen, nicht als ob ich sie nicht im Allgemeinen billigte, sondern weil ich meine, dass, wenn für das Einzelne und Feinere noch manches zu wünschen bleibt, ich am besten meinen Beitrag so liefern kann, dass ich vorurteilslos von einem Seitenwege ausgehe. Jetzt aber mag eine Andeutung darüber nicht fehlen, wie sich das Obige zu der erwähnten Theorie verhält. Die sogenannte Grundschrift (der annalistische Erzähler, der alte Elohist) stellt uns das letzte Stadium dar. So bewährt sich auch hier die Ansicht, welche jetzt immer mehr Boden gewinnt, dass die Grundschrift nur insofern so zu heifsen verdiene, als der Redactor sie für seine Arbeit als allgemeinen Rahmen zu Grunde gelegt hat; principiell und chronologisch aber ist sie die jüngste Quelle. Diejenige Fassung der Erzählung, welche ich als die älteste und einfachste herausgeschält habe, mag demjenigen gehören, den man den jüngern Elohisten (den theokratischen Erzähler) nennt. Natürlich wäre er für mich der ältere Elohist. Dann aber könnte die doppelte Gesandtschaft und die doppelte nächtliche Erscheinung nicht von ihm stammen. Dass der Esel vom Jahvisten eingeschaltet ist, dürfte auch ich annehmen, und da er jünger ist als der sogenannte jüngere Elohist, so wäre damit abermals bewiesen, dass die doppelte Gesandtschaft nicht von letzterem stammen kann.

Dass 23, 29 f. in Widerspruch steht mit 24, 1 ist meines Wissens noch nicht beachtet.

Ob 24, 14—19 zur ursprünglichen Fassung gehört, ist mir zweifelhaft. Sie scheinen mir mit 20—24 fallen zu müssen. Aber es könnte wol sein, dass sie älter wären, als die anderen Sprüche. Denn dass auf Dawid hingewiesen wird, ist klar; aber es ist noch ein recht empirischer Dawid. Zu Jesaja's Zeit hätte man Dawid's anders gedacht; und doch vermute ich, dass erst zu seiner und Micha's Zeit oder kurz zuvor die Bileam-Erzählung gestaltet ward.

[7]) S. 67. Zu diesen gehört auch (gewiss gegen die Erwartung Vieler) Leopold Ranke, der geradezu einen religionsphilosophischen Standpunkt

einnimmt. Auch für ihn handelt es sich um den Kampf und den Sieg des verschiedenen Gottes-Bewusstseins der Völker.

[8]) S. 69. Micha 4, 1—3, und fast gleichlautend Jes. 2, 2—4. Dadurch erweisen sich diese Verse als weder dem einen noch dem andern dieser beiden Propheten angehörend, wie längst anerkannt. Die Vermutung Hitzig's, dass sie ursprünglich Joel gehören, ist von ihm selbst als unerweislich zurückgezogen, und er hält sie für älter als Joel. Das scheint mir insofern richtig, als ausschliefslich an das vierte Kapitel von Joel gedacht wird, das entschieden exilisch ist, also nicht aus derselben Zeit stammt, wie die vorangehenden Stücke, die mir zum Teil entschieden älter scheinen. Aber unsere Stelle hat mit Joel überhaupt nichts zu tun.

Nun sehe ich aber zu meinem Bedauern, dass ich auch mit Stade nicht übereinstimme. Dieser scharfsinnige Kritiker stellt (Ztschr. f. die alttest. Wiss. I. S. 165f.) jene Verse nach ihrer allgemeinen prophetischen Betrachtungsweise mit Jes. 66, 23 und Sach. 14, 16—19 zusammen. Danach wären dieselben nicht als bekanntes Citat von Jesaja und Micha in ihre Reden aufgenommen, sondern von einem Diaskeuasten dort irrtümlich eingeschoben. Doch dagegen hätte ich nichts einzuwenden; denn sie scheinen auch mir bei Micha, wie bei Jesaja zusammenhangslos. Wovon ich mich aber nicht überzeugen kann, das betrifft die Interpretation Stade's. Kein Wort unseres Fragmentes erinnert an jene „Vergröberung des jesajanischen Gedankens von Jerusalem's innerer Bedeutung" (Stade das. 166), welche sich bei den exilischen Propheten findet. Ja, die Juden scheinen mir Recht zu haben, wenn sie gewohnt sind, auf unser Fragment als auf eine Perle des Prophetentums zu blicken. Denn kaum wüsste ich eine Stelle bei Jesaja, wo Jerusalem so klar und so rein als religiöser Mittelpunkt der Menschheit dargestellt wird, wie hier, noch auch eine Stelle weder bei Jesaja (11, 1—10) noch bei Hosea (2, 20), wo der ewige Friede so allgemein und in solcher Prosa, ohne Beimischung der Phantasie, fest hingestellt würde. Was hat dieses Hinaufziehen auf den Berg Gottes zu tun mit jener Verherrlichung des Laubhüttenfestes, welche Sacharja verheifst oder gebietet? Um sich Belehrung zu holen, heifst es hier, wallfahrten sie, nicht um Geschenke nach Jerusalem zu bringen. Und da die Völker kommen, um sich von Gott belehren und weisen zu lassen, so richtet er sie und bescheidet sie zu ewigem Frieden*). Was hat dieses Lehren und Richten mit jenen blutigen Gerichts-Schlachten zu tun, von welchen anderwärts geweissagt wird? Und dass von Dawid keine Rede ist, dürfte ebenfalls höheres Alter bekunden.

Nur darum ist es mir hier gegen Stade zu tun: die Hoheit unseres Fragmentes in Schutz zu nehmen. Aus welcher Zeit es stammen mag? das zu bestimmen, mag ich nicht unternehmen. Aber wenn es auch aus gewissen Gründen wahrscheinlicher sein mag, dass es aus der babylonischen Zeit stammt, so halte ich es doch nicht für unmöglich, dass es in der assyrischen

---

*) Ich sehe nachträglich zu meiner Freude, dass ich wie Diestel interpretire.

Periode gesprochen sei. Wissen wir so genau, was in letzterer möglich und was unmöglich war? Und aus welchem Zusammenhang ist das Fragment gerissen? Vielleicht stammt es aus einem Zusammenhange, bei welchem unter den „vielen Völkern" den ursprünglichen Hörern die sehr bekannten Aegypter und Assyrer mit ihrem afrikanischen und asiatischen Tross erschienen. Doch diese Annahme ist wol kaum notwendig. Oder sind denn Jes. 11, 10. 18, 3 bestimmte Völker gemeint? — Doch gleichviel: Höheres als jenes Fragment gibt's auf Erden nicht*).

*) Der bei Mich. folgende Vers 5: „Ja alle Völker mögen wandlen, ein jegliches im Namen seines Gottes, wir aber wollen im Namen unsres Gottes wandlen, ewig und immerdar" gehört nicht zu unsrem Fragment, und überhaupt nicht in den Text, sondern ist die Randglosse eines Mannes, der die Sache empirischer ansah und seine nüchterne Weltanschauung der prophetischen entgegen stellte.

„Höret Himmel und merk' auf Erde!"

Wenn ein Redner vor uns aufträte und also begönne: „Höret, Himmel! und merk' auf, Erde!": würde uns da nicht bange sein, das bekannte Sprichwort „der Berg kreiste; da gebar er eine Maus" werde in diesem Falle das Misverhältnis zwischen Eingang und Inhalt der Rede sogar noch viel zu schwach ausdrücken? Hier ist ja ein Eingang, von dessen Größe der antike Kunst-Richter keine Ahnung hatte.

Jesaja hat eine seiner Reden so begonnen. Und wie befriedigend lautet es weiter: „denn Gott spricht"! Ja, fast wendet sich nun das Gefühl völlig um; solcher Fortgang ist zu groß, selbst für solchen Anfang. Es ist ja zu wenig, dass Himmel und Erde aufhorche, wenn Gott redet. Aber jetzt nur um so gewagter für den Redner. Was hat er nun Würdiges zu sagen, nachdem er den größten Anfang zur Kleinheit herabgedrückt hat? Weiß er noch eine Steigerung?

„Kinder hab' ich auferzogen und ernähret, und sie — sie sind von mir abgefallen." Der Gottheit unendlicher Jammer ertönt, ihr Jammer über den Frevel des Menschen. Nicht zum Höchsten hinauf, nein vom Höchsten herab ertönt hier die Klage über einen Undank, der so unnatürlich ist, dass er unmöglich scheint. Da ist Ursache zu einer Anklage des Schöpfers gegen das Geschöpf, welche Himmel und Erde erzittern lassen müsste, und sie wandelt sich um zur Klage des Vaters über ungeratene Kinder: muss nicht das menschliche Gemüt bis in sein Innerstes von Beschämung ergriffen

werden? — einer erhabenen Beschämung, die uns das erdrückendste Gefühl unserer Leere und Nichtigkeit gibt und dabei zugleich den Blick gerade auf die Fülle und die Würde lenkt, welche uns Gott gewährt? Nur, ausfühlen kann solches Wort kein Sterblicher.

So gewaltig verstand Jesaja zu reden*).

Wenn es nun aber einen Propheten gab, welcher eine Rede (halb Rede, halb Gesang) folgendermaßen beginnt 5 M. 32: „Merket auf, ihr Himmel, und ich will reden; und die Erde höre die Worte meines Mundes", so erschrecken wir wol über solche alles übersteigende Kühnheit. Und welcher Sterbliche wagte es, das Weltall so anzureden? es aufzufordern, dass es auf sein Wort horche, was Jesaja doch nur für Gottes Wort in Anspruch nahm? Die Ueberlieferung war nie in Zweifel darüber, dass solcherweise nur Einer auftreten konnte, der Prophet ohne Gleichen, der Mann Gottes, Mose. Und was weiß der Mensch zu sagen, was solchem Anspruch genügte? — „Denn den Namen Gottes ruf' ich an." — Ja, das genügt. So gewiss das All sich preisen mag, das Wort Gottes zu hören: so mag es auch aufmerken, wenn der Mensch (das einzige Wesen, welches spricht) Gott nennt. Und wie belehrt uns nun dieser Prophet über Gott? — Gott ist vollkommen, gerecht in seinem Walten und treu in der Liebe; seine Söhne aber sind ein verkehrtes, falsches Geschlecht. „Vergeltet ihr so eurem Vater?" — So ist es derselbe Undank, über welchen Gott bei Jesaja klagt, den hier der Mann Gottes dem Volke vorwirft.

Nachdem wir so gesehen haben, welch einen befriedigenden Fortgang die überwältigende Kühnheit dieses Anrufes gefunden hat, wollen wir zu erforschen suchen, wie derselbe zu verstehen sei, was sich der Schöpfer desselben dabei gedacht habe. Wir haben (und das könnten wir ja einen sehr glücklichen Zufall nennen) einen sehr alten Commentar desselben: 5 M. 31, 28. 30, 19. 4, 26.

*) Die Aesthetiker, welche vom Erhabenen in der Poesie gesprochen haben, ohne die Propheten und Psalmen zu kennen (darunter Kant, W. v. Humboldt) haben etwas erörtert, dessen volle Macht sie nie erfahren haben.

Nach diesen Versen werden Himmel und Erde als Zeugen angerufen. Dieselben beziehen sich nämlich auf den eben besprochenen Vers des mosaischen Rügeliedes. Hier bestünde aber vor allem das Bedenken gegen den Wert dieses Commentars, ob die beiden Verse Jes. 1, 2 und 5 M. 32, 1 trotz der äußerlichen Uebereinstimmung denselben Sinn haben, zumal wenn man mit den Kritikern annimmt (wie ich tue), dass der schöne, in der Form ganz eigentümliche Gesang 5 M. c. 32 erst im babylonischen Exil gedichtet sei. Ein Dichter, der nach länger als einem Jahrhundert das Wort eines andern borgt, mag letzterm leicht einen andern Sinn unterlegen, als dasselbe hatte. Nun sehe ich zwar nicht die geringste Veranlassung zu solcher Befürchtung, dagegen um so mehr Grund, die angeführten Verse 31, 28. 30, 19 als solche anzusehen, welche den alten Anruf sowol bei Jesaja, wie im Deuteronomium nicht mehr in seinem ersten Sinn verstanden haben. Wenn nämlich das Lied c. 32 zu den ältesten Stücken des Deuteronomiums gehört, so gehören jene Verse vielmehr zu den jüngeren Stücken, welche einige Generationen später geschrieben sind.

Wenn ich nicht irre, liegt hier eine klare Vorstellungs-Entwicklung vor, die wir mit einiger Sicherheit verfolgen können.

Der Gedanke, der alle Propheten durchdringt, ist der des Bundes zwischen Gott und Israel, oft in der näheren Bestimmung einer Verlobung und Verehelichung Jahve's mit seiner Nation. Ein Bund ist ein Vertrag, welcher beiden beteiligten Seiten Bedingungen auferlegt, die von ihnen beiden erfüllt werden müssen: Israel dient Jahve; Jahve segnet und schützt Israel.

Dieser Gedanke des Bundes schließt aber außer Gott und Nation alles mit ein, was zur Ausführung der Bedingungen mitwirken muss. Der Himmel muss Regen spenden, die Erde ihre Frucht: sie treten ein in den Bund, wie auch alle schädlichen Mächte, deren Wirksamkeit zurückgehalten werden soll. Diesen Vertrag schließt Jahve ab zu Gunsten Israel's (Hos. 2, 20). Allerdings vermögen jene vermittelnden Mächte nichts aus sich selbst. Himmel und Erde sind willig ihre Schätze dem Volke zu geben; aber zuvor müssen auch sie dieselben von Jahve erhalten haben. Besteht nun der Bund, so wird „Jahve die Himmel erhören, und

die Himmel werden die Erde erhören, und die Erde wird das Getreide und den Most und das Oel erhören, und diese werden das gott-gesäete Volk erhören“ (das. V. 23. 24).

Wir sagen wol: der Boden durstet, lechzt; aber so kräftige Personification, dass Himmel und Erde und Frucht bitten und erhören, liegt uns fern — doch nicht so fern, dass wir dieselbe nicht mehr verstünden.

Wie nun aber, wenn der Bund gebrochen ist? Das Volk, indem es sieht, dass die Verheißungen und Erwartungen nicht erfüllt werden, von Leiden aller Art bedrängt, ruft aus (5 M. 31, 17), sein Gott sei nicht mehr in seiner Mitte, er habe den Bund gebrochen. Also, um sich rechtfertigen zu können, nimmt Gott die unwandelbaren Himmel und Erde zu Zeugen dafür, dass Er schon bei der Eingehung des Bundes verkündet habe, wenn das Volk ihm nicht dienen werde, dass dann auch Er das Volk preisgeben werde. Nicht Schwäche und nicht launische Sinnesänderung Gottes ist es, wenn er das Volk nicht schützt und nicht segnet; sondern die Treulosigkeit des Volkes hat das verschuldet: dies werden einst Himmel und Erde als Zeugen dem Volke zurufen.

Da nun das Lied Deut. c. 32 die Unwandelbarkeit und Vollkommenheit Gottes gegenüber dem Leichtsinn und der Wandelbarkeit des Volkes preist: so glaubte eben der Urheber jenes Verses 30, 19 dies Lied rufe im angegebenen Sinne Himmel und Erde als zukünftige Zeugen an. — Ein Anderer aber, der Verfasser von 31,16—22, prosaischer oder rationalistischer als jener, meinte, das Lied eben selbst, welches mit der Anrufung des Himmels und der Erde beginnt, solle der Zeuge für die Treue Gottes gegen die Untreue des Volkes sein; denn es solle von Mund zu Mund, von Geschlecht zu Geschlecht gehen und den abtrünnigen Enkeln sagen, dass sie ihr Leiden verschuldet haben, indem sie den Bund gebrochen haben.

So sehen wir, wie man den Anfang des Liedes eines Anonymus, nachdem man es als das Lied Moses anzusehen gewohnt war, in der dargelegten doppelten Weise verstehen konnte; dass dies aber der ursprüngliche Sinn war, ist mit nichten erwiesen. Es bleibt also immer noch für uns die Frage, was der Anruf eigent-

lich besagen sollte. So viel allerdings haben wir aus Hosea gelernt, dass der hebräische Dichter die Himmel und die Erde und deren Frucht als Wesen ansah, welche ebensowol bitten als sich erbitten lassen und erhören; d. h. er sah die Kräfte der Natur wie gefühlvoll entbehrende und gewährende Mächte an.

Bleiben wir zunächst hierbei stehen, so müssen wir uns ferner vorhalten, dass der hebräische Dichter nicht bloß in der Art personificirt und gleichstellt, dass eine gewisse Analogie zwischen der äußern Gestalt des unbelebten Gegenstandes und der menschlichen Gestalt maßgebend und erkennbar bliebe; es bedurfte für ihn nicht der Analogie zwischen den Zweigen der Bäume und den Händen und Armen der Menschen, er appercipirt nicht jene als diese; sondern, indem der prophetische Dichter personificirt, ethisirt er zugleich das Unbelebte, die Natur. Himmel und Erde haben weder Ohr noch Mund noch Hand, noch irgend etwas solchen Organen Analoges, und dennoch hören und reden und gewähren sie.

Ganz in derselben Weise, ohne die von unsrer heutigen Poetik geforderte Anschaulichkeit, heißt es Ps. 19: „Die Himmel erzählen die Ehre Gottes, das Firmament tut kund seiner Hände Werk." Hier ist offenbar „Hände Werk" parallel „Ehre Gottes". Die Schöpfung, hier als Subject, ehrt den Schöpfer. Dieser Vers könnte aber doch einen besonderen Hintergrund haben. Wenn es nämlich die gesammte Schöpfung ist, welche als solche die Ehre Gottes verkündet: warum wird denn hier bloß der Himmel genannt und nicht auch die Erde? Hier verkündet vielmehr der Himmel sowol sich als die Erde. Wie ist das zu verstehen? Es scheint doch eben nicht, als wäre hier unser Sprichwort „das Werk lobt den Meister" poetisch ausgeführt, wenigstens nicht bloß dieses und dieses nicht ursprünglich. Es scheint mir aber richtig bemerkt (von Delitzsch), dass wie Ps. 8 beim Anblick des Nachthimmels so unser Ps. 19 beim Anblick des Taghimmels gedichtet sei. Näher möchte ich noch hinzufügen, er sei ein Loblied beim Anbruch des Tages, bei der Morgenröte; denn besonders wird ja die aufgehende Sonne gepriesen. Erinnert nun die Weise, wie dies geschieht (V. 6), an den Mythos, so könnte auch der erste Vers auf alter Reminiscenz beruhen, ohne dass damit dem dichterischen Vermögen

des Urhebers etwas an Kraft abgesprochen werden soll. Aus dem Mythos ist bekannt, dass die Morgenröte, indem sie die Dinge beleuchtet, sie offenbart und den Menschen zeigt. Hier, im Psalm, ist der Himmel selbst das Licht, das zuerst sich selbst offenbart (und dadurch die Ehre Gottes erzählt) und dann auch die Erde mit ihren Geschöpfen zeigt (diese kund tut), und so noch einmal Gottes Herrlichkeit preist*).

Man vergesse hierbei nicht, dass nach hebräischer Ansicht das Licht nicht von Sonne, Mond und Sternen abhängt; es stammt vom Himmel und umflutet das All. So ist auch der Tag nicht Erzeugnis der Sonne, und die Nacht ist nicht ohne Licht; beide sind himmlisches Licht. Daher konnte auch der Dichter fortfahren: „ein Tag strömt dem andren Rede zu, Nacht kündet der Nacht Wissen“, nicht damit auch der andre Tag und die andre Nacht wisse und auch sie dieselbe Rede und dasselbe Wissen dem Menschen predigen, als wären sie ohne diese Mitteilung unwissend, wie ein Menschengeschlecht, das nichts von dem vorangehenden empfangen hätte; sondern wie in unserer Vorstellung die obere Stelle des Stromes nicht der untern das Wasser mitteilt, vielmehr das ununterbrochene Strömen des Wassers selbst den Strom ausmacht: so fließt in Tag und Nacht, in ihrem Wechsel, der Ruhm Gottes. Aber weder Tag noch Nacht sind personificirt — jedoch ethisirt. Wie sie ohne Mund und ohne etwas Analoges sind, so haben sie auch „weder Wort noch Stimme“. Plastisch ist das allerdings nicht angeschaut, aber geistig wargenommen. Ist dies nun dennoch und unbestreitbar schön, so mag die Aesthetik zusehen, wie sie mit dieser Art Schönheit fertig wird; aber auch die Psychologie muss zusehen, wie dergleichen zu begreifen.

Ist uns nämlich so aus hebräischer Vorstellungsweise klar geworden, wie Himmel und Erde als ethische Mächte gefasst werden konnten, so fragt sich immer noch, wie der Prophet darauf verfallen konnte, dieselben so anzureden, wie er tut. Ich halte es nicht für erwiesen, dass Ps. 19 älter sei als Jesaja und Hosea;

---

*) Auf derselben mythischen Anschauung der Morgenröte dürfte auch Zeph. 3, 5 beruhen: „Jeden Morgen bringt er sein Recht an's Licht“.

aber gewiss ist mir, dass er in einer noch ursprünglichern Denkweise gedichtet ist. Die prophetischen Reden, wie sie uns vorliegen, sind allerdings schriftstellerische Kunstwerke und sind keineswegs so, wie wir sie haben, gesprochen worden, wie auch die Reden Cicero's und Demosthenes' nicht; aber jene wie diese sind doch immerhin als wirkliche Reden an das Volk gedacht. Wie fällt also ein Redner darauf, nicht die Männer von Athen und Jerusalem anzureden, sondern ganz andere Zuhörer, die er erst herbeiruft und die so fern stehen? Dies ist doch etwas ganz anderes, als wenn Demosthenes im Anfange seiner Rede um den Kranz zu allererst die Götter betend anruft.

Es sei mir gestattet, hier eine Erfahrung aus meinem Leben mitzuteilen. Ich war auf dem Rigi, dessen Schönheit darauf beruht, dass dieser Berg in den Vierwaldstädter See hineingeschoben ist, so dass man von hier aus alle die Riesenberge, welche jenen See umgeben, mit einem Blick in der Runde überschauen kann. Der See rückt die Berge in diejenige Entfernung, die das Auge braucht, um zu sehen, ohne Hindernisse zwischen Aug' und Berg zu schieben. Vielleicht hat mancher Leser, wie ich, auf der vorgeschobensten Spitze gestanden, welche der Schweizer sehr treffend „das Känzeli" nennt. Ja, das ist eine Kanzel, sagte ich mir, als ich dort stand; aber welche Predigt wäre ihrer würdig? Wer wagt es, in dieser Kirche unter solcher Kuppel vor diesen zur Andacht versammelten schneehäuptigen Greisen und sonstigem Volk zu predigen? Die zehn Gebote könnte Mose hier verkündet haben, Jesus seine Bergpredigt gehalten; und hier, wo sich vor unsrem Auge Himmel und Erde berühren, jener sich herabsenkend, diese hinansteigend, da könnte Jesaja sein „höret Himmel, vernimm Erde" recht natürlicher und begreiflicher Weise gesprochen haben, denn er hätte beide mit einem Blicke gesehen. — Könnte also der Prophet bei einem ähnlichen Hinblick auf den Hermon oder Libanon nicht zu jener Anrede hingerissen worden sein?

Philologisch ist dies nicht gedacht. Es mag richtig sein oder nicht: wir müssen uns umsehen, wie sich dergleichen aus der Redegewohnheit des Mannes und seines Volkes erklärt.

Eine Anrede, wie unsre Redner sie durchweg haben, wendet

der Prophet gar nicht selten, doch nicht regelmäßig an (Hos. 4, 1. 5, 1. Amos Anfang des c. 3. 4. 5. Mikha 3, 1. 9. Jer. 2, 4. 5, 21. u. a.). Auch Mikha 1, 2 gehört hierher; denn die Völker, welche hören sollen, sind nur die Stämme Israel; und nicht die Erde wird dort gemeint, sondern das Land Israel. Solche Stellen gleichen nicht sowol der Anrede Cicero's an die Quiriten, als seiner Anrede an Catilina. Die Worte „hört ihr Leute alle“ (so müsste man wol statt „Völker“ übersetzen) finden sich allerdings 1 Kön. 22, 28 ebenfalls. An letzterer Stelle aber bedeuten sie: alle Gegenwärtigen mögen später (nach Erfüllung derselben) als Zeugen für die Wahrheit der eben gesprochenen Weissagung auftreten, und so konnte man auch (s. S. 81) Jesaja und Deuteron. verstehen. Bei unsrem Propheten Mikha haben sie diesen Sinn nicht; denn er sagt (1, 2): Alle sollen hören, dass G o t t als Zeuge wider sie auf treten werde.

Jesaja (c. 5) beginnt, er wolle ein Lied singen. Plötzlich aber V. 3 redet er die „Bewohner Jerusalem's“ an und fordert sie auf, zu richten zwischen ihm und seinem Weinberge. Er zieht seine Hörer in seine Parabel mit hinein, er lässt sie in derselben die Rolle des Richters spielen, dass sie sich selbst verurteilen müssen. Hier hat die Anrede einen künstlerischen Zweck und gehört völlig zur Parabel.

Mit ganz außerordentlicher Kraft ertönt in demselben Capitel 1, zu dessen Beginn Jesaja Himmel und Erde aufgefordert hat, auch seine Anrede, V. 10. Nachdem er auf die Verwüstungen im Lande hingewiesen hatte, das fast wie Sodom und Gomorrha daliege, flammt er plötzlich auf: „Höret das Wort Jahve's ihr Sodom-Fürsten, horcht auf die Lehre unsres Gottes, ihr Gomorrha-Volk!“ So springt er von der Gleichheit des Unglücks unvermittelt über zur Gleichheit der Schuldigen. Ich weiß nicht, wie unsre Rhetoren diese Redefigur nennen.

Wenn Joel beginnt: „Höret dies, ihr Greise, und merket auf, ihr Bewohner des Landes! Ist solches geschehen in euren Tagen, oder in den Tagen eurer Väter?“ so werden hier allerdings die Greise als Zeugen für eine Tatsache aufgefordert.

Ganz anders dagegen Mikha 6, 1 ff. Er beginnt freilich ganz

so einfach, wie es in den oben angeführten Stellen geschehen ist: „Höret", nämlich Israel-Juda. Sie sollen hören, was Jahve spricht, d. h. was er dem Propheten zu sprechen befiehlt. So ist nichts natürlicher, als dass sich der Prophet mit Jahve identificirt. Er, Gott oder der Prophet, lebt in Streit mit dem Volke. Nicht wie im ersten Capitel wird hier (c. 6) Gott als Zeuge vorgeführt; sondern er ist der Kläger, der seine Beschwerde vor den Richter bringen will. Jesaja in der Parabel konnte das Volk zum Richter machen. Das geht hier nicht an. Zu Richtern nimmt Jahve die Berge (V. 1): „Auf, beschwere dich bei den Bergen, und hören sollen die Hügel deine Stimme!" Der Prophet folgt dieser Aufforderung unmittelbar und spricht (V. 2): „Höret ihr Berge die Beschwerde Jahve's, und ihr Unwandelbaren, die Grundvesten der Erde! Denn Beschwerde hat Jahve über sein Volk, und mit Israel will er rechten*)".

Der zweite Jesaja (49, 1) redet Abwesende, aber doch in sehr natürlicher Weise an, nämlich alle Länder und Völker, um ihnen zu sagen, welche Bedeutung Israel für sie habe. Dies ist aber wieder nur eine rhetorische Figur. Denn der Prophet war sich bewusst, dass er vielmehr nur zu Israel spricht, denen er sagen will, was sie den Völkern sein sollen.

Das werden alle Kategorien prophetischer Anreden sein; und in dieser Uebersicht konnten wir erstlich bemerken, wie Worte, welche Mikha (1, 2) mit Bezug auf seine und der Angeredeten Gegenwart sprach, später im Buche der Könige den Sinn hatten, dass die Leute in der bald erscheinenden Zukunft als Zeugen auftreten sollen. Das ist ganz der Wandel des Sinnes, den wir oben (S. 81) für den Anfang des Liedes 5 M. c. 32 annahmen. Dann aber sahen wir bei demselben Propheten Mikha (6, 1ff.), wie die (leblose) Natur zum Richter (nicht zum Zeugen) aufgefordert wird. So ist es nur ein Schritt weiter, wenn Jesaja und jenes Lied 5 M. c. 32 die ewig unveränderliche Natur (Himmel und Erde statt der Berge) lediglich zum Hören auffordert, weil er sich beklagen will

*) So übersetzt Hitzig richtig und schön nach dem Vorgange der alten üdischen Commentatoren, während sein Commentar dazu töricht ist.

und einen Hörer seiner Klage wünscht. Diese Klage ist aber inhaltlich dieselbe wie jene Beschwerdeführung: die Undankbarkeit des Volkes gegen Jahve. Dass es sich nicht um Zeugnis, sondern lediglich um Anhören handelt, geht gerade aus Deut. 32 sicher hervor, da der Prophet (V. 2) seine Rede eine „Lehre" nennt, der er den Erfolg eines fruchtbaren Regens wünscht.

So bedarf es, um diesen Verkehr mit der leblosen Natur zu erklären, nur noch des Beweises, dass diese Ethisirung der Natur (welchen Ausdruck auch Bruchmann hat) nach allen Seiten etwas der hebräischen Denkweise Vertrautes war. Hierzu aber hat Bruchman die Stellen fleißig gesammelt. Einige Stellen würde ich streichen, da öfter das Land statt der Bewohner genannt wird — eine gewöhnliche Figur; aber allerdings werden wol auch die Tiere des Landes und des Meeres gemeint. Indessen hat Bruchmann sehr recht, wenn er daran erinnert, dass Völker und Zeiten zu unterscheiden sind, und dass was anfangs lebhaft gefühlt war, später nicht nur feststehende Formel war, sondern nach formelhafter Analogie erweitert ward. Auch die uns erhaltenen Propheten und Psalmen sind nicht alle weder im Inhalt noch im Ausdruck genial. Bruchmann hat entschieden recht, wenn er nicht jeden poetischen Ausdruck als wirklich gefühlt, noch weniger als angeschaut verstehen will. Hier kommt es denn darauf an, das Conventionelle auf seinen Ursprung zurückzuführen, indem es eben eine bloß formelhafte Ausbildung eines ursprünglich wahren Bildes ist. — Nur zwei Dinge würde ich hier Bruchmann zu weiterer Ueberlegung geben. Erstlich meine ich, es sei nicht die Frage (S. 22), „wie einige Menschen dazu kommen, der Natur im allgemeinen und Steinen insbesondere Gefühl zuzuschreiben, die Natur als ethisch und ihre empfindungslosesten Teile als fühlend zu denken". Denn niemals sind es nur einige Menschen, die so individuell organisirt wären, dass sie das tun; denn sonst würden sie von ihren Genossen verlacht werden. Einige sind freilich allemal die Schöpfer; aber die andren erkennen das Geschöpf derselben als ihr eigenes an. Sonst würden die Sänger nicht verstanden, würde ihr Lied nicht angenommen werden. Es handelt sich allemal darum, wie der Mensch schlechthin zu solcher Vorstellungs-

weise kommt. Zweitens, sind die Zeiten und Völker zu unterscheiden: so braucht es uns wenigstens nicht immer leicht zu werden, uns in solche Vorstellungsweise zu versetzen; und wir müssen selbst in der Beurteilung, ob etwas wirklich gefühlt oder nur conventionell wiederholt oder gar nach Analogie erweitert wird, vorsichtig sein, Denn allgemein menschlich muss auch das Individuellste sein, wenn es nicht töricht ist.

Es handelt sich hier um Poesie und Mythologie zugleich, wie verschieden auch beide sein mögen, dann aber auch um Unterscheidung beider (vgl. meine Einleitung § 321). Das echt Mythologische mag uns oft schwer ankommen; anerkannt und begriffen muss es werden (vgl. meine Zeitschrift II, 23 f.). Selbst einfache Wort-Etymologie würde ohne diesen Grundsatz nicht zu verstehen sein. Bruchmann erinnert sehr passend an unser *sengen*, das sich zu *singen* genau so verhält, wie *senken* zu *sinken*; also besagt *singen* so viel wie brennen (knistern). Das erklärt vedischen Sprachgebrauch. Freilich sind nicht alle vedischen Lieder ursprünglich; sie sind im Gegenteil voll von conventioneller Redeweise. Bruchmann mag auch darin recht haben, dass alle Dichter, auch gute, gelegentlich fertig überlieferte Formeln anwenden. Indessen überkommt mich zuweilen das Gefühl, als spanne Bruchmann die Dichter gar zu grausam auf die Verstandesfolter. S. 53 nennt er Lenau's Ausdruck „an ihren bunten Liedern klettert die Lerche selig in die Luft", sehr glücklich, kann aber spöttische Bemerkungen hierüber doch nicht unterdrücken, als schiene er die Dichter überhaupt eigentlich für wunderliche Leute zu halten, welche wir uns aber gefallen lassen. Sie befinden sich in „holdem Wahnsinn", und die Frage sei bloß, ob dieser Wahnsinn ehrlich oder fingirt ist, ob die Dichter etwa den wilden Mann bloß spielen, weil es eben überlieferte Fastnacht sei; aber auch der ehrliche Dichter komme wieder zu der Besonnenheit, in welcher er über sich selbst mitlacht. Wir Gesunden aber lassen es uns gern gefallen, dass uns der Dichter den Wahnsinn kosten lasse. Kein Dichter, meint Bruchmann (S. 37), glaubt was er sagt, und wenn der Dichter (wie der Schauspieler) den Wahnsinnigen schlecht spielt, so wird er von uns „ausgelacht" (S. 38). Dies alles gilt natürlich nur von der Metapher.

Der Prophet, ist dagegen zu behaupten, ist eher Prophet, bevor er Dichter wird, und als Prophet ist er durchaus gläubig und nicht poetisch. Wenn er also sagt (Jes. 60, 18 von Br. S. 39 citirt): „du nennst Heil deine Mauern", so bedeutet dies wie 26, 1 „Heil macht Gott zu Mauer und Wall" d. h. man bedarf der Mauer nicht, da Gott Heil gibt, und Zach. 2, 9 „ich (Gott) werde ihr (Jerusalem) eine Mauer von Feuer sein". Und wenn es dann weiter heißt (Jes. 60, 19): „Nicht dient dir förder die Sonne zum Licht am Tage . . . Jahve wird dir sein ein ewig Licht . . ." so ist das der unerschütterliche Glaube des Propheten an einstige (gleichgültig, wie bald oder wie spät eintretende) Veränderung aller Völker- und Menschenverhältnisse und an eine zugleich damit verbundene Umwandlung der Natur. Der Prophet ist Teleolog. Gott hat die Welt zu einem bestimmten, anfänglich gesetzten Zwecke geschaffen. Diesem Zwecke entsprechen jetzt weder die Menschen, noch die Natur. Die Menschen werden sich ändern, und dann ändert Gott die Natur. Der Prophet fühlte die Endlichkeit der Natur viel tiefer und voller als wir. Die Welt ist durchgängig vergänglich und mangelhaft: Himmel und Erde altern, Sonne und Mond verlieren wechselnd ihren Glanz. Einst wird eine ewige, vollkommene, Gottes würdige Natur erschaffen werden, sobald die Menschen solcher ewigen Natur würdig sein werden.

Aber allerdings ist der Prophet auch Dichter, und zuweilen sehr plastisch. So wird die Heuschreckenplage in folgender Weise beschrieben von Joel 2, 4: „Wie Pferdegestalt ist ihre Gestalt, und wie Rosse also rennen sie. Wie Wagengerassel hüpfen sie über die Spitzen der Berge; wie Geprassel der Feuerflamme, das die Stoppeln verzehrt; wie ein mächtiges Heer, das gerüstet zum Streite; . . . wie Helden rennen sie, wie Kriegsleute ersteigen sie die Mauer, und jeder geht seines Weges und sie verflechten nicht ihre Pfade, und einer drängt den andren nicht, männiglich auf seiner Bahn gehen sie; zwischen die Geschosse fallen sie und verwunden sich nicht; in der Stadt umher traben sie, auf der Mauer rennen sie, die Häuser steigen sie hinan, durch die Fenster kommen sie wie der Dieb." Und derselbe Joel, der so plastisch zu schildern weiß, spricht (2, 21), nachdem er Rettung verheißen hat:

„Sei getrost, Flur, frohlocke und freue dich! Denn Jahve tut Gewaltiges. Seid getrost, ihr Getier des Feldes! Denn es grünen die Anger der Trift, denn der Baum trägt seine Frucht . . . Und ihr Söhne Zion's frohlocket und freuet euch eures Gottes!" Bei der Hoffnung, die er den Tieren macht, spricht er als Grund eben das nackt aus, was er vorher der Flur poetisch gesagt hat. Klarer ist noch Jes. 35, 1f. „Es frohlocken Wüste und Wildnis, und es jubelt die Steppe und blüht auf wie eine Lilie. In voller Blüte steht sie und jubelt nur Jubel und Jauchzen . . . Sie werden schauen die Herrlichkeit des Ewigen, den Glanz unsres Gottes." Hier erklärt ein Wort das andre. Und so ist denn auch der Sinn von Amos 1,2 poetisch: „Da werden trauern die Anger der Hirten, und verdorren wird das Haupt des Karmel", wo das zweite Glied wieder das erste erklärt.

So wird es wol bei dem bleiben, was Br. (S. 21) aus Uhland citirt, dessen Worte nur selbst wieder als Worte eines Dichters und nicht eines Grammatikers verstanden werden müssen. Mit mir einverstanden sagt Br. (S. 39) von der Poesie des Propheten, dass wir bei ihrer Gemütsverfassung „einen wahrhaften Schein haben. Die Natur wird mit Liebe (zu Jahve) gesehen, der Tausch des Gemütes (wie ich es genannt hatte VI, 328) findet statt; denn den Steinen und Bäumen, den Ländern und den Wogen des Meeres wird das menschliche Gemüt geliehen", fügt aber hinzu: „nicht bis zur logischen Täuschung, scheint mir, sondern um durch den schönen Schein die Seele, wenn auch nur vorübergehend, angenehm zu erregen". — Ferner aber meint er (S. 37): „Die Ethisirung der Natur im A. T. ist unter den uns bekannten Litteraturen einzig. Dass die Natur auch sonst zur Teilnahme herangezogen wird, ist bekannt; diese Teilnahme unterscheidet sich aber wesentlich von jener erstern. Hier erhebt sich nun die Frage, was sich die Dichter dabei gedacht haben, ob die Nachahmung des A. T. in der christlichen lateinischen und deutschen Poesie auch eine Nachempfindung gewesen ist." S. 39 fasst er sich dahin zusammen, „dass jene Ethisirung der Natur, in ihrer Art einzig, gerade nur hier entstanden, nicht aber etwas allgemein Menschliches ist. Diese Redeweise sollte dem in diesem Volke herrschenden

Gefühl genug tun. Dass die Dichter an die Erfüllung ihrer poetischen Gefühle geglaubt haben, glaube ich nicht. Denkbar wird so etwas nur unter der allgemeinen Voraussetzung von der Fähigkeit und Neigung der Menschen, ihr Gefühl durch Poesie in der Weise zu befriedigen, dass sie das Gefühl vorübergehend durch das Spiel der poetischen Vorstellungen erregen lassen, zu deren Tatsächlichkeit sie kein logisches Vertrauen haben.“ Und vorher (S. 34) hieß es als Erklärung aller Poesie, „die nie entstanden wäre, wenn sie nicht ein Bedürfnis der Menschen befriedigt hätte“, folgendermaßen: „Wenn irgend etwas für menschliches Wesen bezeichnend ist, so ist es die Neigung, sich auszusprechen.“ Es ist „Bejahung der Persönlichkeit, dass der Mensch sein Leid und seine Freude ausspricht, schließlich auch seine sonstigen Gedanken“. (S. 36): „Auch die Poesie des A. T. ist auf jene allgemein menschliche Neigung zurückzuführen. Die Dichter wollten sich und ihre Hörer befriedigen. Ein großer Teil ihrer Poesie, obgleich von uns altertümlich genannt, ist schon darum nicht primitiv, weil der Geist Jahve's auf den Fittigen dieser Poesie durch die Seelen seiner Bekenner fliegt. Die Empfindungen, welche die Dichter aussprechen, sind nach Völkern und Zeiten denn doch sehr verschieden. Ja, wenn es nun gilt gegen Verächter Jahve's aufzutreten? Ihn zu preisen war schon ein tiefes Bedürfnis der leidenschaftlich erregten Innerlichkeit der alttestamentlichen Dichter; wie musste ihnen zu Mute sein, wenn sie ihn zu verteidigen hatten? Beim Bekennen höchster Güter entbehren die Menschen ungern des hyperbolischen Schwunges, gerade so wie sie ihre Verachtung und ihren Hass selten mit kalter Gelassenheit ausdrücken.“

Was Bruchmann meint, zeigt sich wol am klarsten durch den eben citirten Satz, in welchem er selbst poetisch spricht, also Dichter wird: „Der Geist Jahve's fliegt auf den Fittigen dieser Poesie durch die Seelen seiner Bekenner“ d. h. diese Poesie hat zum Inhalt das monotheistische Bekenntnis. Warum bedient sich Bruchmann nicht dieses prosaischen Satzes? Er glaubt doch nicht, was völlig unlogisch wäre, dass die hebräische Poesie Fittige hat, auf denen Jahve fliegt? und durch die Seelen der Dichter hindurch fliegt? Nein, jene Worte sollen, das ist Bruchmann's Ab-

sicht, im Leser das Gefühl wecken, durch welches sie im Stande sein werden, sich das Gefühl jener Dichter klar zu machen, nachzufühlen; und das hat er, obwol absichtlich, doch im unbewussten Drange der Mitteilung getan. Und so ähnlich denke ich mir das Verhältnis der Hymnendichter, die durch die Propheten und Psalmen angeregt sind.

So richtig nun aber auch das ist, was Bruchmann hier sagt, so kann ich ihm doch nicht durchaus beistimmen. Wie verschieden auch die poetischen Formen sein mögen, wie einzig auch die prophetische Weise, sie sind doch alle Poesie und haben insofern gemeinsamen, allgemein menschlichen Grund. Der Prophet, insofern er Dichter ist, spricht von „lachenden" und „trauernden" Fluren, wie alle Dichter aller Völker und Zeiten. Sie wollen nicht sagen, dass es eine Flur ist, bei deren Anblick du lachst und weinst, sondern sie würden auf solche Redeweise nie geraten sein, wenn sie nicht durch eine wahrhafte Täuschung glaubten, die Flur selbst lache in ihrer Fruchtbarkeit und weine in ihrer Dürre; und nicht bloß wir schauen in dem Grün der Fluren Gottes Herrlichkeit, sondern die Flur selbst in ihrem Grün schaut Gottes Glanz. — Der Prophet aber als solcher, wenn er die messianische Zukunft darstellt, glaubt ganz entschieden, was er sagt, wie er auch glaubt, dass er das nicht erfunden habe, sondern ihm das von Gott eingegeben sei.

Wenn Bruchmann nur dies sagen will (und ich nehme an, dass er nur dies will), dass die Worte an sich oft keine plastische, anschauliche Vorstellung geben, ja dass sie sogar nicht selten nicht einmal etwas Gedachtes darstellen, sondern nur einem Gefühl der Andacht, Verehrung, des Staunens, der Freude oder Trauer u. s. w. Ausdruck verleihen sollen: so wäre hiergegen meinerseits nichts einzuwenden. Nur würde ich auch so immerhin für den Ursprung der Redensart einen Vorstellungssinn suchen, der im Bereiche der Erfahrung liegt. Seltsam aber berührt es, wenn Bruchmann dergleichen als Eigentümlichkeit „einiger Menschen", nämlich der Dichter hinstellt; wenn er diese fragt, ob sie glauben was sie sagen; wenn er Habakuk für seinen Vers (2, 11): „Der Stein in der Wand schreit, und der Sparren im Holzwerk stimmt ihm zu" ver-

antwortlich machen will. Macht er denn die verantwortlich, welche von einem Morgen, Mittag und Abend des Lebens sprechen? Das muss einen Felsen erbarmen, sagt auch Schiller. Nun, wenn wir alle es verstehen, dass der Stein Erbarmen fühlen kann, so ist es doch kein allzu weiter Schritt, dass derselbe Stein dieses Erbarmen, oder ein anderes Gefühl, wie das der höchsten Empörung über Druck und Grausamkeit, auch durch Geschrei ausdrückt, zumal wenn er selbst erst in Folge solcher Erpressung zur Wand geworden ist. Kann das der Stein, so wol auch das Holz, welches dann mit jenem einen Wettgesang der Klage anstimmt. Hat denn das deutsche Volk nicht seit zwei Jahrhunderten gesagt, die Ruinen des Heidelberger Schlosses schreien, klagen? Wir sagen doch tausendmal in Prosa: das schreit um Rache. Dafür sind keine andren Mittel der Erklärung nötig als diejenigen, welche überhaupt den Bedeutungswandel bestimmen. Euripides, Hippolytus 408 bis 413 sagt von Ehebrecherinnen (nach Fritz):

> Doch hass' ich auch, die nur in Worten keusch und streng,
> Verborgen aber frecher Tat sich weihn.
> Wie mögen . . . . .
> Die nur ins Antlitz blicken ihrem Ehgemahl
> Und nicht erzittern, dass die Schuldgenossin Nacht
> Und des Gemaches Wänd' einst ausschrein ihr Vergehn!

Kommen wir endlich zu Jesaja's Anrufung von Himmel und Erde, so erklärt sich dieselbe vor allem aus dem Mitteilungstriebe, aus dem Bruchmann alle Poesie hervorgehen lässt. Wie mächtig, wie brennend dieser Trieb im Propheten ist, lehrt uns Jeremia. Wem sollte sich nun Jesaja mit seinen ersten Worten mitteilen? Dem Volke? Er wollte hier zunächst nicht den Willen Jahve's verkünden (was er aber doch bald darauf tut, indem er die Sodoms-Männer anredet), sondern die schmerzliche Klage Jahve's, die das ungehorsame Volk natürlich nicht versteht. Er richtet dieselbe an das All, das ist Himmel und Erde. Glaubte er, dass Himmel und Erde hören können? Das scheint der Monotheist nicht glauben zu können; Himmel und Erde sind ihm vergängliche Materie. Dennoch konnte er dieselben, ebensowol wie Hosea (s. oben) als ethische Mächte ansehen.

Vielleicht aber ist die Sache noch einfacher. Es hat mich überrascht zu sehen (und wird den Leser überraschen zu hören), dass Jesaja in den ihm wirklich zugehörigen Reden (viele sind ihm ja aus Misverständnis zuerteilt) den Himmel niemals außer dem einzigen Male an unsrer Stelle erwähnt! Er ist also nicht gewöhnt, weder ein poetisches Spiel mit dem Himmel zu treiben, noch ihn überhaupt in seinen Gedankengang hereinzuziehen.

Nun schildert er uns c. 6 seine Weihung zum Propheten. Die Scene, welche er darstellt, spielt offenbar nicht im jerusalemischen, sondern im himmlischen Tempel. Im Himmel also hat Jahve „seinen Thron, den hohen und erhabenen"; um ihn stehen Seraphe in Menschengestalt mit sechs Fittigen. In diesem Tempel steht auch ein Altar mit Feuer. — Jesaja hält also den Himmel für bevölkert mit heiligen Wesen, welche Gottes Heiligkeit preisen, dessen Heiligkeit auch die ganze Erde füllet. An diesen Himmel also mit seinen Bewohnern und an diese Erde, voll von Gottes Heiligkeit, richtet er auch in c. 1 seinen Anruf. Dieser also ist visionär, nicht poetisch, ganz ernst gemeint und zu verstehen.

Bei dem nach seiner ganzen Darstellungsweise eigentümlichen Propheten, der Jes. c. 24—27 gesprochen hat, wird in c. 24 durchgängig in entschiedenster Weise das Land (die Erde) als solches mit seinen Bewohnern als Sünderin für identisch genommen: es hat gesündigt, war verrucht, wird bestraft; und V. 21 werden auch die Gestirne (als Schutzgötter der frevelnden Mächte) bestraft. Diese Vorstellung scheint allerdings erst im Exil entstanden zu sein. Sie findet sich demgemäß c. 34, 4: „Zusammengerollt wie ein Buch werden die Himmel, und ihr ganzes Heer (sc. die Sterne) fällt welk herab, wie das Blatt vom Weinstock, wie das Laub vom Feigenbaum welk abfällt."

Nun schließlich noch ein Anhang. Den vielen Stellen gegenüber, welche Bruchmann aus der lateinischen und deutschen Kirchendichtung mit entschiedensten Anklängen an Propheten- und Psalmenstellen citirt (es werden wol an hundert Stellen sein, zum Teil aus vier Versen und darüber bestehend, wozu noch einige griechische und syrische Liederstellen gefügt sind, und sie sind dort sicherlich nicht vollständig gesammelt), wird man große

Mühe haben in der hebräischen Dichtung der Juden des Mittelalters auch nur zehn ähnliche zu finden. Und doch ist diese Dichtung nicht weniger umfangreich, als die christliche; die hebräische Sprache, deren sich die Juden bedienten, scheint in noch höherem Maße Wiedergebung prophetischer und Psalmenphrasen zu begünstigen; und unter den Verfassern jener Tausende von Hymnen sind nicht wenige echte Dichter: ich brauche nur Juda Hallewi zu nennen. Aber in seinem Zionsliede (schon von Herder übersetzt) finde ich nur eine Entlehnung: „Die Herrlichkeit Gottes war deine (Zion's) Leuchte, nicht Sonne, Mond und Sterne waren deine Lichter" (vgl. oben S. 89).

In einem jedenfalls altertümlichen Gedicht (um Jahrhunderte älter als das eben genannte; wie M. Sachs vermutet aus dem 8. oder 9. Jahrh. aus der Zeit des Bildersturmes) finden sich unter den zweiundzwanzig kurzen Zeilen auch zwei mit offenbarer Entlehnung. Es beginnt: „Alle kommen dir zu dienen, . . sie verkünden in Eilanden dein Heil, Völker suchen dich auf, die dich nie gekannt u. s. w. Und Berge brechen in Jauchzen aus, und Eilande jubeln, wenn du regierst."

In den noch älteren Gebeten der Juden im üblichen täglichen Gottesdienst kommt jene Belebung der Natur gar nicht vor. So heißt es in einer Schilderung der messianischen Zeit: „Wir hoffen, dass . . . erkennen und einsehen werden alle Bewohner des Erdenrundes, dass dir sich beugen müsse jedes Knie, schwören müsse jede Zunge" u. s. w., wobei an Tiere gar nicht gedacht werden kann. In einem andern Gebete, das ungefähr aus derselben Zeit wie das vorige stammt (2.—5. Jahrh. p. Chr.), erhalten wir den Commentar zu dem von Bruchmann S. 19 citirten Psalmenverse. Dort heißt es nämlich; „Denn jeder Mund muss dir danken, und jede Zunge dir schwören, und jedes Knie sich dir beugen, und jeder Aufrechte vor dir sich bücken, und alle Herzen müssen dich fürchten, und jedes Innere und jede Niere lobsingen deinem Namen, wie es im Psalm heißt: alle meine Gebeine sprechen, Gott wer ist wie du!" — Aber von Berg und Baum und Fluss ist keine Rede.

Einmal finde ich (im Abendgebet) den Ausdruck „die Hütte

deines Friedens“, was nicht etwa friedliche Hütte bedeutet, sondern den Frieden als Hütte gedacht. Gottes Friede ist eine Hütte, wie (oben S. 89) das Heil eine Mauer.

Die üblichen jüdischen Gebete geben auch den Hinweis auf den Grund der Wandlung der Anschauung, der sich nach Schluss des biblischen Canons bei den Juden vollzogen hat. Schon in Ps. 104 heißt es zwar: „Gott macht Winde zu seinen Boten (Engeln), flammendes Feuer (Blitz) zu seinen Dienern.“ Daraus ward unter persischen Einflüssen und in Anschluss an Jesaja's und Ezechiel's Visionen Ernst gemacht, und alle Naturkräfte, namentlich die Gestirne, aber auch Abstracta, wurden zu wirklichen Engeln, wie Milde und Gerechtigkeit und ihr Gegenteil. Alle diese Engel erfüllen mit Freuden die Befehle Gottes und preisen seinen Namen. Berg, Fluss u. s. w. sind vor denselben ganz zurückgetreten. Die Juden sind nicht so anmaßend wie Zinzendorf, welcher singt (Br. S. 270): „Schweigt ihr großen Cherubime! Still ihr muntern Seraphime! Eure Brüder wollen eilig rufen: heilig, heilig, heilig.“ Die Juden ahmen dem Engelchore nach, und mischen ihr dreimal heilig in das der Engel. Sie sagen: „Wir wollen deinen Namen heiligen in der Welt (d. h. auf Erden) wie man ihn heiligt in den Himmeln droben“ oder bestimmter: „nach der Weise der heiligen Seraphen“.

Wenn es richtig ist, dass die prophetische Rede 1. prophetisch, 2. dichterisch, 3. ursprünglich mythologisch der monotheistischen Denkweise angeeignet, sein kann, so mag es oft genug schwer sein, diese drei Fälle immer richtig zu unterscheiden, und im dritten Falle ist die Interpretation, wenn sie vollständig ist, immer eine doppelte. Von unserm „Hört ihr Himmel u. s. w.“ aber meine ich nun, dass es vom Propheten visionär gedacht ist, aber nach der Figur des Umfassenden statt des Umfassten; dass hingegen der gleiche Anfang des Liedes 5 M. c. 32, rein dichterisch zu verstehen ist; der Dichter drückt damit die Wichtigkeit seines Liedes aus.

Anmerkung. Das S. 87 ff. erwähnte Werk von Dr. Kurt Bruchmann hat den Titel: Psychologische Studien zur Sprachgeschichte. 1888.

Die Schöpfung der Welt, des Menschen und der Sprache nach der Genesis.

„Am Anfang" — was war da? was war zu allererst? und was erfolgte zunächst darauf, und was weiter bis die Welt so war, wie sie jetzt ist? so fragten wol alle Völker, sobald sie die erste Stufe einer gewissen Cultur erreicht hatten; auf diese Frage hatten auch die Priesterschaften derjenigen mächtigen Culturvölker, welche die Verwandten der Israeliten waren, die Priester der Phöniker und Babylonier, schon längst ihre Antwort gegeben, als der hebräische Prophet es unternahm, auch seinerseits, vom monotheistischen Standpunkt aus, eine Ansicht vom Ursprunge der Welt zu gestalten, eine Kosmogonie zu entwerfen. Er kannte die Systeme der heidnischen Völker und stellte denselben das seinige mit Bewusstsein gegenüber. Er nahm von ihnen manchen Baustein, den er seinem Gebäude einfügte. Und gerade so, vielleicht sogar das gesammte Material von ihnen entlehnend, aber nach eigenem Grundgedanken verwendend, schuf er ein Bild von der Entstehung des Alls und der Urgeschichte der Menschen, welches durch Erhabenheit der Anschauung und des Ausdrucks wie durch Tiefe der Erkenntnis sämmtliche Theogonien und Kosmogonien aller Völker weit überragt, ja, welches, gerade weil es diesen so ähnlich ist, als eine gewaltige Kritik dieser Systeme erscheint.

Hochgeehrte Versammlung! Kein Schriftwerk ist so hoch geschätzt worden wie die Reste der hebräischen Litteratur; und um

kein anderes hat sich durch naives Misverständnis und grübelnde Deutelei ein so dicker Nebel gelagert, als um das Buch, welches man das Buch der Bücher genannt hat. Schwer zu verstehn ist es, und dieses sein Schicksal ist darum leicht zu erklären. Es kann nicht einfach gelesen werden; es erfordert, um verstanden zu werden, methodisch kunstvolle Deutung. Man versteht jede Schrift nur, wenn man sie in Zusammenhang mit allen den Verhältnissen erfasst, unter denen sie entstanden ist. Diese Beziehung des in Worten Ausgedrückten auf die zu Grunde liegenden geschichtlichen Voraussetzungen eines Werkes vollzieht sich in vielen Fällen leicht unmittelbar, so zu sagen von selbst im Geiste des Lesers, nämlich bei solchen Büchern, welche unter Umständen geschrieben sind, welche denen gänzlich oder wesentlich gleichen, unter denen auch der Leser lebt. Schriften aber, welche uns nicht bloß in der Wortform fremd sind, sondern auch unter Einrichtungen des politischen, socialen und privaten Lebens entstanden sind, die uns sehr fern stehn und uns sogar nur zum geringsten Teil bekannt sind, bedürfen der gelehrten, methodischen Vermittlung für unser Verständnis. Dass nun diese Schwierigkeiten für die alte hebräische Litteratur in hohem Grade obwalten, ist zwar unleugbar und allbekannt, aber sie sind es noch nicht einmal, welche für manche Stücke derselben die größte Gefahr des Misverständnisses bewirken. Die eigentliche Klippe, an der man so häufig gescheitert ist, bildet erst der Umstand, dass auch des alten Hebräer's Denkform von der unsrigen so verschieden ist. Es handelt sich hier nicht bloß darum, aus einer fremden Sprache in eine andre, uns verständliche, zu übersetzen; sondern wir haben Gedanken aus einer sehr naiven, an Kindlichkeit gränzenden Form in unsere logisch gebildete Denkweise zu übertragen. Wir haben nicht bloß zwischen den Zeilen, sondern hinter den Gedanken zu lesen. Die neue Philologie ist sich der Schwierigkeit vollständig bewusst; aber sie hat die Mittel, auch diesen Weg zu betreten.

Ob die Ansicht des Propheten vom Ursprunge der Welt mit den Ansichten unserer heutigen Wissenschaft übereinstimmt? Das hat man oft gefragt, lebhaft bestritten und mit Eifer behauptet. Indessen die ganze Frage ist völlig ungehörig und beruht auf vollem

Misverstand. Auch der 104. Psalm stellt die Schöpfungsgeschichte dar; wer aber wird diese Dichtung an der Wissenschaft messen? Man misst Poesie mit poetischem Maßstabe, nicht an der Logik. Der Prophet freilich will nicht Dichtung bieten, er will wirklich lehren; und schlechthin nur Dichter sein wollte auch der Psalmist nicht. — Man versteht aber gar nichts vom Propheten, wenn man nicht dies festhält, dass er nur Eins einprägen will: den einzigen alleinigen, allmächtigen und allgütigen Gott. Diesen Gottes-Gedanken hat er aus seinem Innern geschöpft, der ist sein Eigentum; alles sonstige Wissen entlehnt er den Systemen der Heiden, — aber gestaltet es um in Gemäßheit jenes Gedankens. Er kennt und lehrt gar nicht, wie die Heiden, eine Kosmogonie, ein Werden der Welt. Hiergegen wendet er sich gerade. Jene, die Heiden, reden von irgend einem materiellen Etwas, was da zuerst war, und woraus durch natürliche Zeugung und Geburt alles Andere entstand. Er, der Prophet, lehrt eine Schöpfung der Welt durch die Tat des persönlich lebendigen Gottes, ein Entstehen durch Gottes Wort. Alles was jene für ursprünglich und göttlich und anbetungswürdig halten, das Licht und die Sonne und die Erde, das alles sagt der Prophet, hat Gott erschaffen, der allein anzubeten ist. Jene knien vor Geschöpfen, die niedriger sind, als sie selbst und kennen den einzigen Schöpfer nicht. Sie sind geblendet vom materiellen Licht und wissen nichts vom geistigen. Sie spalten das All in eine gute und eine böse Hälfte, und doch ist das Ganze von Gott, und Alles sehr gut. Es ist eine machtvolle Kritik, die der Prophet übt; jedes seiner wiederholten göttlichen „es werde“ zertrümmert ein heidnisches Religionsgebäude.

Dies ist der Kern, der Grundgedanke der Lehre des Propheten; alles Uebrige nebensächlich. Anziehend bleiben immerhin auch die Einzelheiten — anziehend als eigentümliche naive Anschauungen eines alten, erhabenen Geistes. Sechs Tage, meint er, hat Gott geschaffen, am siebenten geruht. Da war, bevor es eine geordnete Welt gab, eine wüste, wirre Masse, über welcher Finsternis lagerte; aber der Geist Gottes schwebte über all dem. Zuerst ruft Gott durch sein Wort das Licht aus dem Nichts hervor als Princip aller Scheidung, aller Klarheit. Der spruchweise Dichter (Sprüche Sal.

8, 22) drückt sich deutlicher aus; statt des Lichts setzt er die Weisheit: diese hat Gott geschaffen „als Erstling seines Weges“. Das Licht ist also da, vor der Sonne und den Gestirnen, die erst am 4. Tage geschaffen werden, damit der Mensch an denselben Zeichen habe für bestimmte Zeiten, für Tage und Jahre, und um den Wechsel von Licht und Finsternis zu beherrschen. Von allen physikalischen Kräften wird nur des Lichtes gedacht, z. B. nicht der Wärme. Auch das Feuer wird nicht genannt, auch nicht eigentlich die Luft, nur Wasser und Erde. Der Dichter des 104. Psalms, der beste Erklärer unseres Kapitels, lässt allerdings nach dem Lichte auch Wind und Feuer geschaffen sein, und so haben wir auch hier die bekannten vier Elemente Wasser und Erde, Feuer und Luft. In der Genesis aber haben wir zunächst nur die Erd- und Wassermasse und das neu geschaffene Licht, und hierauf macht Gott (ohne dass gesagt wäre, woraus?) die Himmelsveste und teilt durch dieselbe die Wasser, so dass ein Teil derselben bei der Erde bleibt, ein Teil von der scheidenden Himmelsausdehnung getragen wird. Von nun an tut Gott zur Schöpfung nichts stofflich Neues mehr hinzu, sondern ordnet dieselbe nur, und sie selbst, aber auf sein Geheiß, bringt hervor — auf sein Geheiß, das will sagen: indem er den Stoffen die zur Hervorbringung erforderlichen Kräfte verlieh. Zunächst sondert sich nach seinem Wort Land und Meer, indem sich Berge heben, Täler senken, und die Wasser abwärts fließend sich sammeln und das Land frei werden lassen. Nach andren Stellen teilt sich das Wasser abermals, indem ein Teil über der Erde bleibt, der andre aber im unermesslichen Abgrunde unter der Erde. Die Erde deckt sich mit Pflanzen. Die Gestirne entstehen, und die Vögel fliegen an der Ausdehnung des Himmels hin, abermals ohne dass gesagt wäre, woher sie gekommen, woraus sie geworden. Das Wasser auf der Erde bringt dann weiter diejenigen Tiere hervor, welche ihrer Bestimmung nach im Wasser leben, und die Erde bringt die Landtiere hervor — alles dies auf Gottes Wort.

Anziehend vorzüglich ist es hierbei zu bemerken, dass der Prophet eine Stufenreihe der Geschöpfe annimmt, ein Nacheinander der Entwicklung, welche wol mit unsrer ästhetischen Anschauung

der Natur, aber nicht mit der heutigen Wissenschaft übereinstimmt.

So ist denn auch in noch höherm Grade anziehend, ja mehr als dies, es ist principiell wichtig, was der Prophet über die Schöpfung des Menschen lehrt; denn Gott und Mensch sind die Objecte der Religion.

Obwol die hebräischen Propheten im Kern übereinstimmten, so trugen sie doch in Einzelheiten verschiedene Ansichten vor. Im zweiten Kapitel der Genesis wird uns eine andre Darstellung der Schöpfungsgeschichte geboten, als im ersten. Der Unterschied liegt, abgesehen von der Form des Ausdrucks, ganz eigentlich nur in der Erzählung vom Ursprunge des Menschen. Darin stimmen sie überein, dass der Mensch, als das vollendetste Geschöpf, nicht wie die Pflanzen und Tiere von den Elementen, dem Wasser oder der Erde, hervorgebracht wird, sondern dass Gott, indem er ihn bildete, eine neue Kraft in die Schöpfung legte, selbst neu eingriff mit besonderer Veranstaltung. Anderwärts wird dies so ausgedrückt: die Menschen sind Kinder Gottes. Nach dem einen Propheten nun war am sechsten Tage alles Getier des Landes geschaffen, und schließlich schuf Gott auch den Menschen oder vielmehr ein Menschenpaar, Mann und Weib. Sie bilden den Endpunkt der Schöpfung. Sie sind im Ebenbilde Gottes geschaffen und Gott segnet sie nicht bloß, wie er auch die Tiere gesegnet hatte, sondern außerdem bestimmt er sie dazu, die Erde und alle Tiere zu beherschen. Dem andren Propheten aber mochte der Ausdruck, der Mensch sei „im Bilde und der Aehnlichkeit Gottes“ geschaffen, unangemessen erscheinen. Er drückt sich anders aus: Gott bildete den Menschen aus Staub von dem Erdboden und blies in seine Nase Lebenshauch. Hiermit hat er denselben Gedanken, die Gotthaftigkeit des Menschen, noch reiner als der erste Prophet ausgedrückt. — Auch die Reihenfolge in der Schöpfung der Wesen ist bei den beiden Propheten nicht dieselbe. Wenn nach dem ersten der Mensch, als Herr der Erde, zuletzt geschaffen wird, als Ziel der Schöpfung erscheint, so weiß der zweite Prophet in noch ausdrücklicherer Weise den Menschen als Mittelpunkt des Alls hinzustellen, als das Wesen, um dessen willen jedes andre Wesen

da ist. Nach ihm ist nämlich die Erde der Garten, welchen Gott pflanzt für den Menschen, ihm zur Augenlust und Nahrung, zur Bearbeitung und Pflege. Aber noch ist der Mensch ganz einsam; denn nicht, wie der erste Prophet meinte, sogleich ein Menschen-Paar hatte Gott geschaffen, sondern zuerst den Mann allein und vor allen Tieren. Gott sagt aber, es sei nicht gut, dass der Mensch allein sei; er will ihm Gesellschaft geben, die ihm passe. Und nun erst bildete Gott aus dem Erdboden, woher auch der Stoff zum Menschen genommen war, alles Getier und „brachte es zum Menschen". Dieser Zusammenhang zeigt doch wol klar, dass der Prophet meinte, Gott habe alle Tiere nur dazu geschaffen, dass sie dem Menschen Genossen und Gehülfen sein sollten, und er führt sie ihm vor, um zu sehen, ob diese Gesellschaft der Tiere dem Menschen zusage, und was er mit ihnen beginnen werde. Doch so drückt sich der Prophet nicht aus; er sagt: Gott brachte die Tiere zum Menschen, „um zu sehen, wie er sie benennen würde; und so wie er alles benennen würde, solle sein Name sein". Diese Worte bedeuten also: das Verhältnis, das der Mensch jedem Tiere anweisen würde, das solle dessen Bestimmung sein und bleiben. Denn dem Menschen gehört die Erde mit allem was darauf ist; alles ist seinem Dienste geweiht. Nachdem sich so der Mensch das Ross und das Rind und das Schaf und den Hund u. s. w. zu dem Gebrauche ernannt hatte, den er ihm bestimmte, da, so fährt der Prophet fort, hatte er doch noch nicht die Gesellschaft gefunden, die ihm entspräche. Und nun bildet Gott aus der Rippe des Mannes das Weib und brachte es wiederum zu ihm, wie er vorher die Tiere ihm zugebracht hatte, um zu sehen, ob der Mensch nun das gefunden habe, was Gott ihm zugedacht hatte, die geeignete Genossenschaft; und siehe da, der Mensch, ganz anders als bei den Tieren, rief aus: „Dieses Mal ist es Bein von meinem Bein und Fleisch von meinem Fleisch; diese soll Männin heißen", das bedeutet: diese soll Genossin des Mannes sein, sein Leben teilen.

Das ist es was der Prophet über den Ursprung der Sprache lehrt. Es lautet seltsam. Und wie ist es misverstanden worden! Hat man doch sogar behauptet, die Bibel lehre, die Sprache sei

von Gott geschaffen, da doch hier klärlich gesagt ist, dass der Mensch alles benannt habe.

Allerdings, wie bemerkt, seltsam klingt was hier über die Entstehung der Sprache gesagt ist, wenn wir dabei an das denken, was wir unter dieser Aufgabe zu verstehn pflegen. Wie der Prophet nur kurzweg gesagt hat: Gott ließ Bäume wachsen aus dem Erdboden, ohne sich auf Botanik und Geologie einzulassen, so sagt er eben so schlechtweg: der Mensch gab Namen, ohne zu fragen, wie er das vermochte und ausführte; und wie der Prophet nur zeigen wollte, welche Stellung der Mensch in der Schöpfung einnimmt und welchen Wert die Natur für den Menschen hat, so liegt ihm auch nur an, das Wesen der Sprache auszudrücken. Dieses Wesen aber hat er in seiner wahrhaften Tiefe erfasst. Gott führt dem Menschen die Tiere in der Absicht zu, dass dieser sie benenne. Er hat ihn also derartig geschaffen, dass er Namen erteilen konnte und sollte. Und das ist nur ein andrer Ausdruck dafür, dass der Mensch der Herr der Natur sei, wie es im ersten Kapitel lautet. Denn eben als Herr gibt er Namen.

Hiermit ist aber ein zweiter Punkt verbunden, das gesellschaftliche Leben des Menschen, welches ebenfalls in der Sprache seinen Ausdruck findet. Mit den Tieren kann der Mensch keine Genossenschaft pflegen; er gebraucht sie nur in seinem Dienste. Das Weib aber hat er sich zur Geselligkeit berufen; er hat sie als seines Gleichen erkannt und ernannt. Dies drückt das hebräische Wort für Weib aus, welches in dieser Sprache das Femininum zum Worte Mann ist, also Männin. Und so schließt dieser Punkt schon unmittelbar den dritten in sich: die Ehe, diesen Grund und Keim aller menschlichen Gesellschaft. Das Weib ist aus der Rippe des Menschen gebildet. Wie auch wir sagen: jemanden zur Seite stehn, so ist das Weib ganz eigentlich, meint der Prophet, eine Seite des Menschen. Sie gehört zur Vollendung der Menschheit des Mannes.

Darin vorzüglich liegt die Tiefe dieser Ansicht, dass sie die Sprache unmittelbar mit dem Verhalten des Menschen zu den Dingen und damit zugleich zur Geselligkeit und Ehe zusammengefasst hat; dass sie diese drei Punkte als einen nimmt; dass sie

in der Sprache den Ausdruck der menschlichen Hoheit durch Erkenntnis der Dinge und zugleich das Mittel zur Betätigung seiner Würde durch sittliche Gesellung, namentlich in der Ehe, erfasst. Die Erkenntnis, wie sie sich im Worte ausspricht, unterwirft ihm alles, was niedriger steht als er, und bringt ihn in Gesellschaft mit seines Gleichen.

Der erste dieser Punkte ist der wichtigste, er hat die beiden andern zur Folge. Wir sagen also: dem Propheten gilt der Name, das Wort, als Kundgabe der Erkenntnis, welche der Mensch vom Gegenstande hat und folglich als Bezeichnung der Stellung, welche der Mensch dem Gegenstande anweist, und diese Stellung ist von Gott genehmigt. Daher liegt im Worte zugleich auch die Bedeutung, die Gott selbst dem Gegenstande zuerkannt oder anerschaffen hat. Das zeigt sich namentlich klar bei dem ersten Propheten, der von dem Wesen der Sprache ganz dieselbe Ansicht hatte. Bei ihm nämlich tritt auch Gott selbst als Namen-gebend auf. Gott gibt dem Licht den Namen „Tag“, der Finsternis den Namen „Nacht“; die feste Ausdehnung über der Erde nennt er „Himmel“, das Trockene: „Land“, die Wasser-Sammlung: „Meer“. Das heißt: im Namen, welchen Gott den Elementen gibt, bestimmt er die Bedeutung jedes Elements für das Ganze. Licht und Finsternis, Trockenes und Wasser sind Elemente; sie werden durch den Namen zu Tag und Nacht, Land und Meer für das Leben der Natur und für den Menschen. Und auch endlich den Menschen nennt Gott mit diesem Namen und weist ihm damit die menschliche Rolle zu; denn an sich ist er Staub.

Bei allen Völkern findet sich die Vorstellung, dass das Wort das Wesen der Dinge ausspreche und unmittelbar mit demselben zusammenhänge. Beim Hebräer aber ist diese Ansicht gemäß seiner Vorstellung von der Schöpfung umgestaltet und vertieft. Wie bei den Heiden alle Dinge werden, durch Entstehung und Geburt, so werden auch die Namen; die Namen werden mit den Dingen, und jedes Ding ist eben das was der Name besagt. Daher kann es bei den Heiden keine Vorstellung vom Ursprunge der Sprache geben; denn das Werden der Dinge schließt die Entstehung der Namen in sich. Nach dem Propheten aber schafft Gott die

Dinge und den Menschen; und zunächst ist es Gott selbst; dann erst der Mensch, welcher selbsttätig die Dinge benennt und ihnen die Namen gemäß ihrer Natur und Bestimmung gibt. Beim Hebräer ist die Schöpfung eine doppelte: die Dinge werden zuerst als Elemente und materiell geschaffen, und werden dann benannt, und erhalten mit dem Namen erst ihre ideale Bedeutung für das Leben des Alls und für das menschliche Treiben.

Man könnte hieraus auch den Gedanken erklären, der sich ausschließlich beim Propheten findet und kaum bei einem andren Volke, dass Gottes Allmacht durch das Wort, den bloßen Befehl, unmittelbar die Schöpfung bewirkt. Die Heiden, die sich die Götter immer beschränkt und menschlich lebend und wirkend denken, stellen sich dieselben zwar sehr stark und mächtig vor, die Menschen weit überragend; aber im Wesen leben und wirken dieselben wie die Menschen. Nach dem Propheten aber schafft Gott nicht wie der Mensch; er wirkt nicht mühsam arbeitend; sondern „er spricht, so ist es". Wir würden sagen: der göttliche Gedanke ruft unmittelbar ins Dasein; der Prophet sagt statt denken: sprechen. Man könnte, sagte ich, hierin nur die weitere Folge der dargelegten Ansicht von dem Zusammenhange des Namens mit dem Dinge erblicken. Denn, ist dieser Zusammenhang so wesenhaft, so brauchte Gott nur den Namen zu schaffen und das Ding war da.

Indessen kommt hierbei in jedem Falle noch ein andrer Punkt mit in Betracht. Nämlich im Sturm und Gewitter erkannten die Heiden das Toben wider einander kämpfender Götter und das Heulen und Singen dämonischer Schaaren. Im Gewitter ist die Welt in Gefahr, den zerstörenden Dämonen anheimzufallen und unterzugehen; doch die guten Götter siegen und erneuen die Welt. Auch das hebräische Volk hörte aus dem Donner die Stimme seines Gottes. So heißt es im 29. Psalm: „Die Stimme Gottes erschallt über den Wassern, Gottes Majestät donnert. Die Stimme Gottes zerschmettert Zedern und macht die Berge beben, wirft zuckende Feuerflammen". Auch die alten Hebräer sahen im Gewitter einen Nachklang und ein Abbild der Weltschöpfung, und noch die spätern Juden lobten beim Gewitter Gott als den, der ewig das Schöpfungswerk vollbringt. Ist also der Donner Stimme Gottes

und Schöpfung, so schafft Gott mit seiner Stimme, durch sein Wort. Diese Combination vollzog aber nur der Prophet; denn sie schließt eine tiefe Vergeistigung ein.

Verschiedenheit der Ansicht bestand unter den Hebräern in Bezug auf die Seele. Nach dem Verfasser des 2. Kapitels der Genesis ist der Hauch, der Odem die Seele des Menschen; der Verfasser des ersten Kapitels schweigt hierüber; an andren Stellen aber (wie im 9. Kapitel) gilt als die Seele das Blut. Uebereinstimmend aber schweigt der eine wie der andre von der Unsterblichkeit. Der Glaube an die Unsterblichkeit des Menschen findet sich bei allen Völkern der Erde; also würde ich annehmen, dass er sich auch bei den Hebräern aus ältester Zeit befunden hat, selbst wenn nicht Beweise dafür gegeben wären. Wenn aber die Hebräer diesen Glauben nicht gehabt hätten, so hätten die Propheten denselben, da sie die Lehren der andern Völker sehr wol kannten, von diesen, z. B. von den Aegyptern, leicht entlehnen können. Sie haben es nicht getan. Wahrlich nicht ohne Absicht. Sie fanden den Glauben an Unsterblichkeit des Menschen überall mit einem abstoßenden Aberglauben und Götzendienst verbunden, und darum verwarfen sie denselben und brachten ihn dem Gedanken des einen unsterblichen Gottes zum Opfer. Wir wissen, dass auch unter den Hebräern die Unsitte des Zauberbannes und der Totenbeschwörung bestand. Die Propheten eiferten hiergegen; wiederholt wird dergleichen verboten. Der klargeistige König Saul, in Verbindung mit dem Propheten Samuel hatte die Betrüger, welche Verstorbene heraufriefen, verfolgt; der trübgeistige Saul, von Samuel verlassen, begab sich zu dem Weibe von Endor, damit sie ihm Samuel erscheinen lasse. Um solchem Unfuge nicht den mindesten Vorschub zu leisten, gingen die Propheten stillschweigend über die Unsterblichkeit hinweg. Und wahrlich, wenn wir sehen, wie viel Unvernunft und verdammenswerter Misbrauch sich zu allen Zeiten an jenen Glauben geknüpft hat, wie er heute noch so häufig die Köpfe verwirrt und die Gemüter beunruhigt: so können wir das weise Schweigen der Propheten nur billigen. Wie man dem Kinde kein Messer gibt, so sollte man vielleicht auch denen, die nicht gebildet genug sind, das Unkörperliche zu erfassen,

lieber gar nicht davon reden. Die gemeine Phantasie wird aus allem Geistigen doch nur eine phantastische Materie bilden.

Der erste Schöpfungsbericht lässt die Welt durch Gottes Wort erschaffen werden, berichtet aber von des Menschen Sprache nichts; der zweite Bericht, der sich über die Weise, wie Gott schafft, nicht näher äußert, er erzählt von dem menschlichen Ursprunge der Sprache; ein später folgendes Kapitel (c. 11) erzählt auch von dem Ursprunge der Verschiedenheit der Sprachen. Die Sage vom Turmbau und der Sprachverwirrung zu Babel ist ihrem materiellen Inhalte nach ganz aus heidnischen Bausteinen aufgeführt; nur die nähere Gestaltung und die Tendenz ist die Zutat des Propheten. Wie groß hierbei sein Verdienst ist, lässt sich bei den ungenauen und wenig zuverlässigen Berichten über die heidnische Form dieser Sage, nicht bestimmt angeben. Unzweifelhaft aber ist der Zusammenhang, in welchen er die Sage mit seiner monotheistischen Idee gebracht hat, und der ist das Wesentliche.

Gerade die Völker, welche die wichtigste Rolle in der Weltgeschichte spielen, die Perser, die Griechen, die Deutschen u. s. w. sie haben weder vom Ursprung noch von der Verschiedenheit der Sprache eine Sage gebildet. Nur einige ganz culturlose oder halb cultivirte Völker erzählen davon, wie die verschiedenen Sprachen entstanden sind, aber in einer so unbedeutsamen Weise, dass ihre Sagen kaum eine nähere Beachtung verdienen. Diese Völker (es sind die Ehsten in Eurapa, dann australische und amerikanische Stämme) zeigen damit nur, wie wenig sie der Aufgabe gewachsen waren. Wo die Vorstellung von den Autochthonen herrscht, d. h. dass jedes Land seine aus ihm entsprossene Bevölkerung trage, wo also die Einheit des Menschengeschlechts nicht erkannt ist, da wird eben die Verschiedenheit der Völker, ihrer Sitten und Sprachen als ganz ursprünglich vorausgesetzt. Eine Erklärung des Ursprungs dieser Verschiedenheit kann da nicht gesucht werden. Noch tiefer gehend muss man sagen: wo Vielgötterei angenommen wird, wird auch eine vielfache Menschheit gesetzt, jedes Volk entspringt mit seinem Gott und seiner Sprache aus seinem Boden. Nur dem einen Gotte, dem einzigen Schöpfer des Alls, entspricht eine einheitliche Menschheit, und dann erhebt sich die Frage: wie ist

diese Einheit geschwunden, wie hat die Sonderung Platz gegriffen? Weil die Aufwerfung dieser Frage nur mit dem Monotheismus möglich ist, darum haben die begabtern Heiden sie gar nicht aufgeworfen; diejenigen Heiden aber, welche dies dennoch taten, verfielen in die Lächerlichkeit, dass sie die Sonderung der Völker vor der Ursache dieser Sonderung schon voraussetzen, dass sie also etwas werden lassen, was schon vorhanden ist. Die Heiden kennen den Begriff der Menschheit gar nicht; sie kenen nur viele Völker. Sie können also den Menschen vor der Verteilung in Völker gar nicht denken.

Der Gedanke von der Einheit des Menschengeschlechts ist unmittelbar die sittliche Folge des Monotheismus, und ihm ist die Sage von der Zerstreuung der Völker zu verdanken. Dem Propheten schien die Einheit das Ursprüngliche, das verlorene Ideal. Nur eine große Sünde kann den Verlust derselben bewirkt haben. Nun gab es bei allen Völkern alte Sagen von ungeheuren Bauten zu dem Zwecke den Himmel, den Sitz der Götter, zu erstürmen. In Babylon sah man nicht bloß einen Bau, den berühmten Turm, der nur aus solchem Uebermute gebaut zu sein schien, und der unvollendet geblieben war, sondern Babylon war auch sonst als Sitz des Hochmuts und des Trotzes auf seine Kraft berüchtigt. Zugleich galt es auch als die älteste Stadt, von der die Cultur aller Semiten ausgegangen war, und in dem von ihr beherschten Lande wohnten verschiedne Völkerschaften mit verschiednen Sprachen neben einander. Dort also hatte die Menschheit nach der ersten Wanderung gewohnt und in Einheit gelebt, und Alle hatten nur eine und dieselbe Sprache geredet. Die Menschen wurden aber in ihrem Uebermute zu einem sündhaften Erstürmen des Himmels veranlasst. Zur Strafe zerstreute sie Gott und verwirrte ihre Sprache. Denn dass Einheit stark mache, Zersplitterung schwäche, das wusste der zwölffach gespaltene Hebräer durch bittere Erfahrung. Vielheit der Sprachen aber ist der unmittelbare Ausdruck für Sonderung der verschiedenen Völker, wie andrerseits eine Sprache für Einheit der Menschen. Auch wird wol der Begriff des Bauens als Symbol des einheitlichen Zusammenwirkens und gegenseitigen Verständnisses gegolten haben; denn in den einfachern

Culturzuständen wird keine Tätigkeit so sehr das Schauspiel des Zusammenarbeitens Vieler darbieten, die Kräfte Vieler, die auf dasselbe Ziel gerichtet sind, so notwendig erfordern, wie ein großer Bau. So ist denn auch der unterbrochene, gestörte Bau Symbol der eingetretenen Zwietracht und Verwirrung, der aus einander gehenden Bestrebungen und des Mangels an Verständnis. Ein Anklang des Namens „Babel“ an das hebr. Wort für Verwirrung, also eine Volks-Etymologie, mochte auch noch mitwirken.

Wol zu beachten ist aber dies. Von einer Bevorzugung der hebräischen Sprache, als wäre sie die ursprüngliche, reine, göttliche, von irgend welcher National-Eitelkeit ist hier überall nichts zu finden. Solch eine Anschauung, wie der Grieche, selbst der griechische Philosoph sie hatte, welche den Hellenen als den allein berechtigten Herrscher hinstellt, die Barbaren aber ihnen gegenübersetzt als solche, welche von Rechts wegen nur die Sclaven der Hellenen sein können — solche Stellung der Menschheit ist mit dem Monotheismus im Geiste des Propheten unverträglich. Der prophetische Gedanke umschließt alle Völker. Daher hat kein Volk wie das hebräische in seinen Sagen eine Genealogie aller bekannten Völker (1 M. 10). Während die Völker nur sich und ihre eigenen Geschlechter kennen, umfasst der Prophet die Menschheit. Nur die Kananiter, deren verabscheute Unsittlichkeit er in nächster Nähe kennen gelernt hatte, von der er das eigene Volk angesteckt glaubte, nur diese betrachtete er mit offenbarer Ungunst. Ob diese Völker-Genealogie oder Menschen-Genealogie richtig ist, darauf kommt es gar nicht an. Das Wesentliche ist nur der Gedanke, dass alle Völker eine Völker-Familie bilden, die *eine* Menschheit.

So denkt der Prophet von der Schöpfung der Welt, des Menschen, der Sprache und der Sprachen. Gekrönt wird diese Gedanken-Reihe erst durch den ebenso tiefsinnigen, als Phantasie und Gemüt ergreifenden Mythos vom Sündenfalle. Indessen auch von ihm zu sprechen, ist in dieser Stunde nicht mehr möglich; er bleibe einer andern Gelegenheit aufbewart. Er führt in einen andern Gedankenkreis über, der heute unberührt bleibe. Verweilen wir noch einen Augenblick bei der Kosmogonie.

Könnte ich Ihnen, hochgeehrte Versammlung, die heidnischen

Kosmogonien vollständig vorführen, so würden Sie erkennen, dass es namentlich der indischen, der babylonischen und phönizischen teils an Scharfsinn, teils an einer großartigen Symbolik nicht fehlt. Aber es ist doch alles abenteuerlich und unklar; es ist eine trübe Tiefe mit gänzlichem Mangel an Schönheit. Der monotheistische Gedanke hat alles das so umgestaltet, dass es nicht nur an Bedeutsamkeit gewonnen hat, sondern auch an Klarheit der Gestaltung, an Schönheit. Nicht nur erhabener ist der Prophet als der heidnische Priester, sondern auch, rein ästhetisch genommen, demselben weit überlegen. Eine Dichtung wie der 104. Psalm, der auf dem ersten Kapitel der Genesis beruht (Vielen wol nicht aus der Bibel unmittelbar, sondern aus Humboldt's Kosmos bekannt), ist im ganzen Heidentum unmöglich. Sie allein könnte den noch nicht gewichenen Aberglauben widerlegen, dass ohne polytheistische Mythologie poetische Naturanschauung unmöglich sei; sie allein schon könnte zeigen, dass nur die monotheistisch aufgefasste Natur, die Natur als weise Schöpfung des gütigen Gottes, zugleich als vernünftig und schön erscheinen kann.

Wenn es mir aber nun gelungen wäre, Ihnen zu zeigen, wie weit der vom Propheten gestaltete Mythos die heidnischen Mythen übertrifft, und ich wollte hier abbrechen, so würde ich wol eine Erwartung unerfüllt lassen, mit der Sie vielleicht Alle hierher gekommen sind. Es werde zugestanden, was soeben dargelegt ist: für den prophetischen Mythos aber ist mehr beansprucht worden, er hat für die absolute Wahrheit gegolten. Nicht nur wie er sich zu andern Mythen stellt, will man wissen; sondern wie werden wir heute ihn beurteilen, die wir dem mythischen Denken entwachsen, die wir in wissenschaftlichem Denken groß geworden sind? Wir sind bereit, die unwesentliche Form vom wesentlichen Inhalt zu scheiden; wir sind auch fern davon, die Natur-Anschauung des Propheten an unserer Natur-Wissenschaft messen zu wollen — denn das hieße wol an der Form kleben. Indessen, wir müssen doch, wenn wir mehr als ein rein historisches Interesse an des Propheten Werk nehmen sollen, ein höheres als das, welches wir jedem Ueberreste der alten Cultur entgegen bringen, ein unmittelbares Interesse, wie wir es nur für gegenwärtig und ewig lebendige

Wahrheit haben — dann müssen wir doch fragen: was sagt unsre Metaphysik und Naturwissenschaft und unsre Geschichts- und Religions-Philosophie zum Propheten? Auch können wir das Bedenken nicht abweisen, ob denn überhaupt wol die beabsichtigte Trennung von Form und Inhalt möglich ist? Liegt nicht der Inhalt so fest in der Form versenkt, ist er nicht so sehr geradezu abhängig von ihr, dass mit dem Aufgeben der Form auch der Inhalt schwindet?

Und hierüber will ich schließlich noch meine Ansicht unverholen aussprechen. Der Prophet soll bei uns gar keine andre Autorität beanspruchen, als irgend ein andrer Denker der ältern oder neuern Zeit; und es soll uns überhaupt keine der Sache fremde Rücksicht veranlassen, eine Uebereinstimmung mit ihm ganz besonders zu suchen. Es ist allerdings ein tiefer Zug im Menschen, der ihn auf allen Punkten seines Denkens und Wirkens gern an Vorhandenes anknüpfen lässt; es will gern jeder in Uebereinstimmung oder wenigstens in Zusammenhang mit alten Gedanken bleiben, zumal solchen, die weit verbreitete Anerkennung gefunden haben. In dem Sinne also, wie wir wol auch fragen, wie wir zu Platon stehn, nur in diesem Sinne können wir fragen, wie wir uns zum Propheten stellen sollen. Diese Stellung aber ist allerdings eine ganz eigenartige. Kein Physiker und kein Metaphysiker kann sagen: Gott hat Himmel und Erde gemacht und die Erde hat Pflanzen und Tiere hervorgebracht und dann hat Gott durch einen besondern Schöpfungsact den Menschen gemacht, wie der Prophet spricht. Wenn wir jedoch den Metaphysiker bitten: Sag uns doch, wie sollen wir das Wesen der Welt und des Menschen ansehn? Aber, dies müssen wir dir bemerken, deine Metaphysik verstehen wir nicht; sondern wir bitten dich, so mit uns zu reden, dass jedermann, auch das heranwachsende Kind dich verstehn kann: dann dürfte wol die Antwort des Weisen folgendermaßen lauten: „Seid überzeugt, dass die Welt wunderbar vernünftig geordnet, und der Mensch ein Wesen aus Materie und Geist ist; beide aber, Welt und Mensch, für unsre Erkenntnis, wie tief wir auch schon eingedrungen sind, noch längst unerschöpft und überhaupt unerschöpflich“. Und dies, nicht mehr und nichts

andres, sagt auch der Prophet, wie ich schon bei Beginn dieses Vortrages (S. 99) bemerkt habe.

Er freilich hat wirklich geglaubt, Gott habe Staub genommen, menschliche Gestalt gebildet und diese belebt, indem er in die Nase seinen Hauch geblasen. Der Naturforscher hingegen, wenn er nach dem Ursprunge des Menschen fragt, kann ihn nicht aus der Kette der Wesen der Schöpfung herausreißen; wenn die Wissenschaft nach dessen natürlichem Gewordensein fragt, kann sie denselben nicht außerhalb der Natur betrachten und eine ganz abgesonderte Schöpfung zugestehen. Nichts desto weniger ist es doch unleugbar, dass mit dem Auftreten des Menschen, des Denkenden, unendlicher Entwicklung fähigen Wesens, ein wirklich neues Princip in die Welt gekommen ist, ein Herr der Schöpfung, welcher die Natur nach einem Zwecke umgestaltet, der nicht in ihr liegt. Und wenn der Prophet davon spricht, wie Gott unter besondrer Veranstaltung und Ueberlegung den Menschen schafft: so liegt hinter diesem seinem Gedanken nur eben der Gedanke, dass der Mensch von allen Wesen der Natur eine unendlich hervorragende, selbst wieder schöpferische Stellung einnimmt, was kein Naturforscher leugnet, was er, der unter uns Allen vorzugsweise Herr der Natur ist, am besten weiß. Der Mensch hat aus wildem Natursamen edle Frucht und Blume geschaffen und wüstes Land zum Paradiese gewandelt.

Der echte Naturforscher wird auch nicht vor der Sonne knien, wird sie nicht, wie ihm auch nur ein Thor zumuten kann, aber wirklich zugemutet hat, mit den Gesängen des altheidnischen Priesters anbeten. Er weiß es freilich sehr genau, dass unsere Lebenswärme, alles Tier- und Pflanzenleben von der Sonne stammt, nur umgewandelte Sonnenwärme ist. Aber nicht die Sonne an sich ist so bedeutend, sondern sie ist es nur dadurch, dass sich, aber unabhängig von ihr, ihr Licht und ihre Wärme zu lebenden Wesen umwandelt. Ein Mensch, ja ein organisch belebtes Pflanzen-Körnchen hat mehr Würde, als jener große Klumpen feuriger Masse, den wir Sonne nennen. Wir beten sie nicht an: sie ist doch nur unsere Lampe und unser Ofen; sie steht in unserm Dienste.

Und wollen wir nun einmal zudringlich sein gegen den Philosophen und ihn fragen: glaubst du wie der Prophet, oder meinst du, die

Menschheit habe sich aus einer Affen-Art durch natürliche Züchtung entwickelt? oder was sollen wir glauben?

Ich habe darauf von einem alten Philosophen folgende Antwort vernommen. Kinder, sagte der Greis, mit der Wissenschaft soll man keinen Spott treiben. Der Witz, so spitz er sein mag, trifft sie nicht, oder stumpf prallt er ab. Auch Gefühle soll man nicht gegen die Wissenschaft zu Felde führen; denn das Wissen gewinnt oder verliert sein Recht allein durch vernünftiges Denken, und vor dem Gedanken hat auch das Gefühl sein Recht erst zu erweisen. Wenn ein wissenschaftlicher Satz euer Gefühl verletzt, seid ihr denn so sicher, ob dieses im Rechte ist? Prüfet zuvor, ob euer Gefühl begründet ist! Es könnte ja wol sein, dass die Wissenschaft recht hätte, wenn sie behauptet, der Mensch stamme vom Affen; und wir wollen einmal zugestehn, es verhalte sich in der Tat so. Ist denn der Ursprung aus Lehm edler, als der aus Affen? Ist nicht der Leib des Affen der höchst organisirte Stoff? Warum sollte Gott, als er den Menschen schaffen wollte, zu der unorganischen Materie greifen, wie ein Bildner, der ein totes Bild schaffen will, und nicht zu einem schon belebten Stoffe, einem Wesen, das unmittelbar unter den menschlichen steht? Was lehrt euch der Prophet? Dass der Mensch aus Staub und göttlichem Geist bestehe. Dabei bleibt es. Woher dieser Staub, der zum Menschen verwendet ist, stammt (der Affe ist doch auch Staub), kann euch sehr gleichgültig sein; die Wissenschaft mag es bestimmen, wenn sie kann, wie sie mag.

Auch mit den Sprachforschern, fuhr der Greis fort, liegt ihr in Hader. Sie meinen, es sei sehr unwahrscheinlich, dass alle Sprachen der Erde von einer abstammen; und sie und die Naturforscher nehmen einen getrennten, mehrfachen Ursprung der Völkergruppen an. Ihr aber möchtet gern die Einheit des Menschengeschlechts festhalten. Auch ich, sagte der Greis, auch ich, ihr Kinder, denke, der Glaube, dass alle Menschen Brüder sind, ist schön; und ich wollte, er wäre zu allen Zeiten recht stark gewesen, und wäre wenigstens heute recht stark. Aber er muss wol, obgleich seit zwei Jahrtausenden weit verbreitet, sehr schwach gewesen sein, so schwach wie in Kain, der seinen Bruder Abel er-

schlug. Denn die blutigsten, grausamsten Kriege haben unter den Völkern nicht aufgehört, und innerhalb desselben Volkes hat ein Teil den andern unmenschlich unterdrückt. Mag also die Menschheit von einem Paare abstammen, oder nicht: das wäre immer nur eine bedeutungslose Tatsache. Aber die Verbrüderung der Menschheit als Ziel, das ist eine erhabene Idee, an deren Verwirklichung jeder Einzelne an seiner Stelle, aber auch jedes Volk an seiner Stelle, arbeiten soll. Die Einheit der Menschheit nicht als Tatsache der leiblichen Geburt, sondern als Betätigung eurer sittlichen Kraft, diese fordert und hofft der Prophet. Es handelt sich in der Tat hier nur um die Denkweise, ja man kann geradezu sagen um die Ausdrucksweise des Propheten. Er sagt: ihr seid alle Brüder, Kinder desselben Elternpaares, und er denkt dabei: liebet einander, als wäret ihr Kinder desselben Vaters und derselben Mutter, und liebet den Bruder wie euch selbst.

Wahrheit und Entwicklung.

Die Natur wird freilich zu jeder Jahreszeit ihren ungeschwächten Reiz auf das empfängliche Gemüt des Menschen üben; doch wird jeder aus Erfahrung bestätigen, dass sie uns im Frühling am stärksten ergreift. Und was ist es, das uns in dieser Kindheit des Jahres so entzückt? Doch nur der Umstand, dass wir da ein Schwellen, ein Wachsen, ein Hervorbrechen, kurz eine Entwicklung beobachten. Da zeigt sich uns die Natur am deutlichsten in ihrem Wesen, als lebendiges Werden und Hervorbringen.

Ebenso bietet wol das menschliche Getriebe keine Erscheinung, welche in dem Maße anzöge als das Kind, der Frühling des Menschenlebens; nichts Anderes berührt unser Herz so sanft und doch zugleich so mächtig, so beruhigend, tröstend, heilend. Und wie viele Ursachen man auch dafür geben mag, die wichtigste und allemal mitwirkende ist gewiss die, dass wir hier das menschliche Leben in seiner Entwicklung vor uns haben.

Dem Leben graut vor allem Toten, Starren, Regungslosen; Entwicklung gefällt, zieht an, weil sich in ihr zu allermeist das Leben kundgibt.

Und wie nun mit dem Geiste und der Wahrheit? Wir wissen ja in unserer menschlichen Redeweise nichts Besseres zu sagen, als: die Wahrheit ist lebendig, der Geist ist Leben schlechthin, das heißt also: er ist nur als Entwicklung wirklich zu denken.

Es ist ja auch beim Kinde nicht bloß die körperliche Ent-

wicklung, sondern in höherem Maße die geistige, deren Beobachtung uns so erfreut. Die Lehrstätte der Kinder erscheint uns nicht bloß wie eine Baumschule und eine Gartenanlage, auch nicht bloß wie ein Vogelnest und wie eine Wiese, auf der sich Lämmer und Füllen herumtummeln; sondern, wenn auch unstreitig das, was dem Lehrer bei seiner anstrengenden Arbeit und in der Enge seiner materiellen Lage Kraft zur Ausdauer leiht, in erster Linie hohe ideale Ansichten von der Würde seines Berufes sind, — was ihn täglich erfrischen kann, ist doch nur der Anblick des unter seinen Augen sich vollziehenden Fortschrittes der Kinder.

Sein in Wahrheit ist Werden: das weiß die Naturwissenschaft; darum begnügt sie sich nicht damit, alle Pflanzen vom Isop bis zur Zeder und alle Tiere vom Mammut bis zum Würmchen und alles Gestein und die Erde und den Himmel zu beschreiben, wie sie sind; sondern sie sucht zu ergründen, wie alles und jedes geworden ist und noch wird. Sie beginnt mit der formlosen, wirren Nebelwelt, dem Tohu-Wabohu, und verfolgt Schritt für Schritt den Process ihrer Gestaltung, die Sonderung einzelner Sterne, und unter diesen dann weiter vorzugsweise das Werden der Erde: wie sich ihre Oberfläche bildete, Luft und Wasser und Land sonderte, und lebende Geschöpfe auftraten, Pflanzen und Tiere, erst unvollkommnere, bis endlich der Mensch erschien. — Solche Ansicht lehrt auch die Schöpfungsgeschichte der Bibel. Es kommt nicht darauf an, ob ihre Sätze im einzelnen mit denen der Wissenschaft übereinstimmen; das Wesentliche ist, dass auch sie bekundet, Gott habe nicht mit einem Wort die Welt geschaffen, sondern er wollte, dass sie sich entwickle. Ja, Gottes Schöpferwort hieß: die Welt entwickle sich!

Und nun die Geschichte des Menschengeschlechts! Auch in ihr will die Bibel eine Entwicklung erkannt wissen. Der Mensch, sagte sie, lebte zuerst von Pflanzen, später auch vom Fleische der Tiere. Er ging zuerst nackt, bedeckte sich dann mit Pflanzengeflecht, dann mit Tierhäuten. Er wohnte zuerst gar nicht, verkroch sich in Dickicht und Höhlen; dann wohnte er in Zelten, dann baute er Städte. Er erfand Saiten-Instrumente und die Flöte und lernte allmählich, dem Erdboden das Metall abgewinnen, Kupfer

und Eisen; so erhielt er Spaten und Schwert, sich zum Heil und zum Unheil.

Dies ist die Entwicklung der Civilisation, bei der die Bibel nicht lange verweilt. Worauf sie es abgesehen hat, ist die Entwicklung der Religion und Sittlichkeit. Es wäre nur halb richtig, wenn man nur dies sagte, dass uns die Bibel die Geschichte der Menschheit als das göttliche Weltgericht erkennen lehre: nicht nur als Richter, sondern zugleich auch als Erzieher der Menschen stellt sie den Welten-Schöpfer und Lenker dar. Sie zeigt allerdings, dem Menschen zur Belehrung und Warnung, wie im Anfang der Zeiten Gott sich als Richter betätigt hat: er verstieß den sündigen Adam aus dem Paradiese und später, da dessen ganzes Geschlecht völlig verderbt war, wusch er durch eine Flut die Sünde von der Erde weg. Doch gnädig schließt er einen Bund mit Noa und allem Leben auf der Erde, und der Regenbogen in seiner Farbenpracht wird das Symbol einer von Gott gesetzten, unwandelbaren Naturordnung. Das Geschlecht Noa's mehrt sich und breitet sich aus, es individualisirt sich in Nationalitäten nach Sprache und Sitte. Da erwacht die Eifersucht und der Hass der Nationen gegen einander; die Menschheit wird zum Babel, wo kein Volk das andere versteht, keines das andere verstehen will. Jeder will hoch hinaus, will sein Nest im Himmel bauen, und alle anderen ziehen es herunter. Gott, „der im Himmel thront, lacht und spottet ihrer“. Von nun ab verbindet Gott mit dem Richteramt die Sorge des Erziehers. Er erwählte Abraham, dass „sich mit ihm die Geschlechter der Erde segnen sollten“, was biblischer Ausdruck für den Gedanken ist, dass das Menschengeschlecht von Gott erzogen werden sollte.

Weiter bemerke ich nur ganz kurz, dass die Geschichte der Erzväter zeigt, wie sie durch Lebenserfahrung erzogen wurden. Dies der Inhalt des ersten Buches Mose. Die folgenden erzählenden Bücher der heiligen Schrift enthalten die Erziehungsgeschichte des Volkes Israel. Gegen Ende des babylonischen Exils aber verkündete Gott: nicht Israel allein sollte erzogen werden, sondern durch Israel alle Völker. „Hört, ihr Länder, auf mich“, so ruft der Prophet (Jes. 49, 1. 6), „und horchet auf, ihr Völker in der

Ferne! Gott spricht: es ist zu gering, dass du mein Diener seiest, aufzurichten die Stämme Israel's, und die Erhaltenen Israel's zurückzuführen; ich mache dich zum Lichte der Völker, dass mein Heil reiche bis zum Ende der Erde."

Das Ziel, zu welchem nach der Bibel Gott die Völker führt, ist das Reich Gottes, wo, wie der Prophet sagt, „man nicht böse handelt und nicht frevelt auf meinem ganzen heiligen Berge: denn voll ist die Erde der Erkenntnis Jehova's, wie Wassers, das den Meeresgrund bedeckt". Der Prophet entwirft ein Bild des Paradieses, ausgeführter als das im Beginn des ersten Buches Mose. So stellt uns die heilige Schrift die Geschichte dar, umrahmt vom Paradiese; es bildet den Anfang und das Ende; aus dem Paradiese geht die Bewegung der Menschheit in das Paradies zurück*).

So die Bibel. Die Wissenschaft der Geschichte verfolgt denselben Grundgedanken, weicht aber freilich in der Durchführung ab. Es ist eben auch der Begriff selbst der Entwicklung, der sich entwickelt; gerade auch darüber, wie die Entwicklung zu denken ist, hat der Mensch erst allmählich Klarheit gewonnen.

Oft genug ist wol gesagt worden, die Geschichte sei weiter nichts als die Irrgänge des Menschengeschlechts im Wissen und in Tätigkeit; man hat wol sogar behauptet, der Wechsel der Zeitalter zeige nur einen Tausch der Irrtümer; was man für Wahrheit und Recht ausgebe, sei der Gedanke, der in der Mode sei; der Irrtum sei bloß der unmoderne Gedanke, der aber doch auch einmal Mode war und es vermutlich wieder werden wird. Hören wir nicht heute Irrtümer laut verkünden, die man vor einem halben Jahrhundert getadelt hatte, und die wir längst geschwunden glaubten? Und sind dies nicht dieselben Irrtümer, gegen die man schon vor einem vollen Jahrhundert, ja vor zwei Jahrhunderten mit einer Kraft gesprochen hatte, welche wir heute noch bewundern und preisen? — Irrtümer, die damals zu Boden gedonnert, vernichtet schienen?

Dass das Böse beharren, ja sich ausbreiten will, ist noch das kleinere Uebel; das am meisten und wahrhaft Beklagenswerte ist

---

*) Dies hat der Philosoph Lotze schon hervorgehoben.

erst dies, dass das Böse sich in das Gute einmischt; dass es nicht nur die Folgen der guten Tat sich auszubreiten verhindert, die gute Tat selbst hemmt, sondern sogar das gute Wollen unmöglich macht und zum frommen Wunsch herabdrückt; dass es das Gute in dessen Wesen verdreht, es innerlich vergiftet, wie der Wurm in den Keim der Frucht dringt. Ich kann unter Bösen das Gute nicht wollen, wie sehr ich es auch wünsche, weil ich sehe, dass die gute Tat unter bösen deren Bosheit unterstützen muss.

Das alles ist nicht unrichtig und ist der Quell der Wehmut aller höheren Geister; und dennoch ist es nicht wahr. Nur ist unser Blick selten so umfassend und zugleich so scharf, um den Sieg der Wahrheit zu erkennen; und da ihr Triumph eigentlich im Unendlichen liegt, so schauen wir ihn vollkommen niemals. Doch meine ich, eine klare Einsicht in das Wesen der Entwicklung habe viel Tröstliches.

Der Vorgang, den wir geistige Entwicklung nennen, zeigt eine gewisse Analogie zur körperlichen Entwicklung. Wir unterscheiden hier wie dort zwei Seiten, eine äußere und eine innere, die sich aber nicht von einander trennen lassen. Jeder lebendige Organismus ist einerseits, nach innen betrachtet, ein individuelles Wesen, das in sich besteht, seine eigentümliche Constitution und Gliederung, seine Form und Gestalt hat, seine Lebensweise und sein Wachstum von der ersten Erregung des Kindes bis zum letzten Lebensact; andererseits aber ist dieser Bestand des organischen Individuums durchaus bedingt durch seinen Verkehr nach außen mit den Elementen, durch Aufnahme aus der umgebenden Natur und durch Abgabe an dieselbe. Jedes Lebendige ist mitten in die Natur gesetzt und steht durch Nahrung, Atmung und Bewegung aller Art in der mannigfaltigsten Wechselbeziehung zu anderen Körpern und Elementen, Kräften und Vorgängen außerhalb seiner. Aehnlich der geistige Organismus, z. B. ein National-Geist. Was solchen Geist zum Organismus macht, das sind seine Ideen, seine Zwecke und Absichten, welche er sich mit Freiheit setzt, und die Einrichtungen, die er diesen Ideen und Zwecken gemäß herstellt, wie Rechts-Institutionen, Sitten, Verkehrsmittel, Anstalten zum Unterricht, zur Religion und zur Woltätigkeit, die Werke der

Kunst und Dichtung und der Wissenschaft. So hat jeder National-Geist wie ein lebendiger Leib seine Constitution und inneren Bau und hat darin seinen Bestand und wird ein individuelles Wesen. Dies ist seine innere Seite. Er steht aber inmitten der natürlichen und geistigen Zufälligkeiten; er lebt und betätigt sich unter den Gaben und Verhältnissen des Himmels und des Erdbodens, in solchem Klima, solchen Bergen, Ebenen und Flüssen, mit solchem Temperament, solchen Fähigkeiten und Neigungen; er hat bestimmte Völker zu Nachbarn, mit denen er verkehrt, und tritt auch zu ferneren Völkern in Beziehung. Durch alles dies haben sich im Laufe der Zeit geschichtlich bestimmte Zustände des Volkes gebildet, die für die jeweilige Gegenwart und Zukunft von maßgebendem Einflusse sind. Alles dies und die in Frieden und Krieg plötzlich eintretenden Ereignisse bilden das Medium, innerhalb dessen die äußere Seite des geistigen Lebens abläuft; es sind die Zufälligkeiten, innerhalb deren der Geist seine Zwecke zu verwirklichen hat.

Von all' dem ist nun einiges geistfördernd, also dem Geiste zuträglich, gesund: dieses hat das Volk zu pflegen und sich damit zu stärken; anderes aber ist geistzerstörend, also schädlich, verderblich: diesem muss gegengearbeitet, es muss bekämpft, vernichtet werden.

Zu diesen schädlichen Zufällen gehört auch das Böse. Was wir gemeinhin als den Kampf gegen das Böse, das Verkehrte, Unreine, Unwahre betrachten, das gehört nur zur äußeren Seite der Entwicklung, bildet aber auch diese nicht ganz und allein, sondern nur zu einem wichtigen Teil.

Wir wenden uns zur inneren Seite der Entwicklung, welche die wesentliche ist.

I. Jede Maschine setzt sich aus verschiedenen Teilen oder Stücken zusammen, deren jedes eine Kraft übt, welche zur Gesamtkraft der Maschine beiträgt. Die beabsichtigte Wirkung wird vollständig und entsprechend nur dann erreicht, wenn sämtliche Teilkräfte der Maschine in bestimmter Form und nach rechtem Maße in einander greifen. Genau so ist es mit jedem lebenden Organismus: wenn alle einzelnen Organe je nach ihrer Bestimmung

zur Erhaltung des Ganzen zusammenwirken, was nur möglich ist, wenn der Verkehr mit den Elementen in Nahrung, Atmung, Licht u. s. w. regelmäßig und ohne Hemmung vorgeht, so ist der Körper gesund; widrigenfalls ist er krank und unterliegt mehr oder weniger schnell dem Tode. — Analog verhält es sich mit dem geistigen Organismus des Einzelnen oder eines Volkes. Die Kräfte aber, welche hier das Ganze constituiren, sind ungleich mannichfaltiger als die irgend eines körperlichen Organismus; und folglich sind die inneren Verhältnisse, die Beziehungen der vielen Teilkräfte zu einander und zum Ganzen viel verwickelter; auch ist die Teilkraft an sich schon viel zusammengesetzter in der Geister-Welt als in der Körper-Welt. Doch die allgemeine Analogie zwischen beiden wird dadurch nicht aufgehoben. Wir dürfen also den angedeuteten Unterschied, wie wir müssen, besonders hervorheben. Der Geist ist nicht nur ungleich mannichfaltiger als der Körper, sondern er verträgt auch in sich Gegensätze und sogar Widersprüche ungleich besser als dieser; ja seine Gesundheit fordert sogar weite Gegensätze, wenn sie nur dem Ganzen unter- und eingeordnet sind. Innerhalb eines Volkes mögen die abweichendsten Absichten in allen wissenschaftlichen, religiösen, rechtlichen, ökonomischen Fragen bestehen; im theoretischen wie im praktischen Leben mögen sich die verschiedensten Bestrebungen geltend machen; wenn nur auf allen Seiten das Wol und das Gedeihen des Ganzen zum Ziel gesetzt ist, so erzeugt die Reibung der Gegensätze an einander Wärme des Lebens, Vielgestaltigkeit der Hervorbringungen, Ergänzung der Einseitigkeiten. Durch solche Bewegung in Kämpfen und Gegenkämpfen wird die Entwicklung bedingt. Dagegen hat sich der Wahn, die Kraft des Staates fordere Einheit der Religion, der Sprache, der praktischen Bestrebungen, kurz Einheit des Geistes wie des Leibes, in der Geschichte längst als höchst unheilvoll erwiesen. Russland, welches das Deutschtum aus sich ausscheiden und ganz orthodox sein will, sollte auf Spanien blicken, das Mauren und Juden vertrieben hat und ganz rein katholisch geblieben ist.

II. Jeder Organismus, und je höher er steht, um so mehr, zeigt, dass mit der Mannichfaltigkeit seiner Bestandteile und mit

deren unaufhörlicher Bewegung gegen einander ein ohne Unterbrechung fortgesetztes Aussondern und Aufnehmen verbunden ist, und dadurch ein ebenso andauernder Wechsel und Wandel im Innern hervorgebracht wird, ein Lösen und Verbinden, ein Zersetzen und Gestalten, ein Zerstören und Bauen in allen Organen. Die Gesundheit hängt zuvörderst ab von der gesetzmäßigen Proportion zwischen dem Verlust und dem Ersatz, und dann auch davon, dass das Abgenutzte, Abgestorbene ausgesondert werde; denn als unlebendig ist es träge geworden und würde die Lebensbewegungen nur hemmen. Auch dies alles verhält sich im geistigen Organismus ganz analog. In allen Schöpfungen des Geistes, in Sprache, in Wissen und Glauben, in Sitte und Recht, überall herrscht ein unausgesetzter Wandel, kein Aufbau ohne Niederreißen, ja die aufbauende Kraft selbst ist eben auch die zersetzende. Während aber der körperliche Organismus seine festen Formen, seine bestimmten Organe hat, um das Abgenutzte aus sich zu schaffen und dafür aus den immer bereiten Elementen und der freigebigen Natur rund um ihn her neu Belebendes aufzunehmen, für die verlorene Kraft Ersatz zu gewinnen, so vollziehen sich im Geiste die analogen Processe viel schwieriger.

Die Hauptsache hierbei ist, dass dem Geiste die Nahrung und die Möglichkeit der Neuschöpfung zum Ersatz des Zerfallenden nicht so geboten wird wie dem organischen Körper: von der Natur. Der Geist muss sich alles, dessen er bedarf, selbst erst erzeugen. Unter der Sonne, in der Natur ist nichts Neues; aber im Geiste entsteht, ich möchte sagen, täglich neues. In der Natur besteht ein bestimmtes Maß von Stoff und Kraft, das in alle Ewigkeit sich nicht mehrt und nicht mindert; der Geist aber ist ein Schöpfer, und sein Reich erweitert und erhöht sich. In der Natur zeigt sich ein Wechsel von Zerfall der Körper in ihre einfachen Elemente und Wiedervereinigung derselben Elemente zu andren Körpern; im Geiste mehren sich die Elemente und verbinden sich zu immer wertvolleren Ideen.

Dieser Unterschied gegen die Natur gibt dem Geiste eine die Natur weit überragende Würde, und wir können wol bei der Betrachtung des Geistes Analogien mit der Natur zulassen, aber keine

Gleichheit in der Sache, sondern müssen die Verschiedenheit des Wesens immer gegenwärtig haben. Wir wir also von Nahrung und Wachstum des Geistes nur gleichnisweise reden können, so darf auch keine geistige Schöpfung, auch wenn sie überholt und außer Gebrauch gesetzt ist, wie ein chemisch aufgelöster organischer Stoff angesehen werden. So hat auch der geistige Organismus nicht wie der körperliche vorgebildete Bahnen, um etwa abgestorbene Gedanken auszustoßen.

Was der Geist zu seiner Gesundheit verlangt, ist nur Ordnung. Was er einmal geschaffen hat, ist ewig und mag in ihm bleiben; aber es muss eine bestimmte Stelle einnehmen. Wir haben, möchte ich sagen, in unserem Geiste auch Gefängnisse und haben auch im Gemüte heilige Begräbnisstätten. Das Böse sollen wir nur zusammen mit der Kraft denken, von der es niedergekämpft ward und in jedem Augenblicke, wenn es sich erhöbe, wieder niedergekämpft werden könnte; und lieben, einst kräftigen, aber nun matt gewordenen Gedanken, z. B. alten, ehrwürdigen Ceremonien, aber auch praktischen Einrichtungen, die sich unseren heutigen Sitten und Lebensformen, unseren heutigen Anschauungen, ja unserem Geschmack nicht mehr anschließen, bereiten wir ein Grab in unserem Herzen. Das ist Pietät, und wie solche, nur in Pietät gehegte Gedanken doch noch voll lebendiger Kraft sind, erfahren wir wol oft genug zu unserem Heile. Welchen Sinn hätte es sonst, von der guten, alten Zeit zu reden? Oft genug gelingt es uns auch, den alten Formen einen neuen Inhalt zu geben. Und dies geschieht sogar unbewusst aus geistigem Instinkt. Die Religionen mit allen ihren Zeremonien und Formen scheinen äußerst conservativ zu sein, und die Geschichte lehrt, dass sie unbemerkt in einem inneren Wandlungs-Processe leben. Wenn aber der alte Gedanke nicht an der Stätte eingebettet ist, die ihm die geistige Ordnung anweist, wenn er sich vordrängt und die Tätigkeit des Geistes bestimmt, dann ist er Aberglaube und Afterklugheit; und während die Pietät in jedem Augenblick ihre sittliche Kraft betätigen kann, möge sich der Aberglaube nur hüten, dass er nicht Bosheit werde.

Im geistigen Organismus kommt also alles auf das Ordnen an.

Durch die Stelle, welche ein Gedanke in der Ordnung des Ganzen einnimmt, erhält er ein bestimmtes Maß und eine bestimmte Richtung seiner Macht, also seine Bedeutung, wie der Mensch in der Gesellschaft je nach seiner Stellung auch von Einfluss und Gewicht ist.

III. Ordnung des Mannichfaltigen zur Einheit ist Harmonie des Geistes. So wenig es aber einen körperlichen Organismus in völliger, idealer Gesundheit gibt, so wenig auch einen völlig harmonischen Geist, zumal nicht einen Volksgeist von idealer Einheit. Der Fortschritt zeigt sich zwar darin, dass man die Harmonie anstrebt; aber denken wir uns dieses Ziel mehr oder weniger erreicht, so ist es wiederum gerade der Fortschritt, welcher, nach höherem strebend, die Harmonie durchbricht. Ja, wenn man den gesamten Geist eines Volkes, alle seine Ideen, alle seine Institutionen mit einem einzigen Ruck auf eine höhere Stufe versetzen könnte! Da dies unmöglich, da der Geist seinen Fortschritt jedesmal nur in einer Richtung macht, so steigt er in dieser einen, bleibt aber zurück in allen anderen Richtungen und erzeugt so eine Disharmonie. Denkt man nun gar an den Geist der Menschheit, so ist noch leichter, dass ein Volk vorschreitet, das andere zurückbleibt, sei es in einer Richtung, sei es in allen Stücken. Solche Disharmonie kann lange andauern, denn in der Freude über den Gewinn auf der einen Seite übersieht der Geist, dass der alte Besitz auf der anderen Seite zu dem neuen Erwerb nicht passt. Früher oder später jedoch, wenn nur alle Gedanken im Bewusstsein die rechte Reizbarkeit gegen einander haben, wird der Widerspruch bemerkt, und nun erst, längst nachdem dem Geiste irgend eine geniale Conception zu seiner vollen Genugthuung gelungen, beginnt die mühsamere Arbeit, vieles Andere, was jetzt als zurückgeblieben, als veraltet gelten muss, den neu gestalteten Ideen gemäß umzubilden und so die im Fortschritt zerstörte Harmonie wieder herzustellen.

IV. Zuweilen ist es die reine theoretische Idee, welche Mühe hat, sich in Praxis umzusetzen, das ganze Volksleben zu durchdringen, umzuformen. Sie muss vielleicht alt hergebrachte Sitten umgestalten, altbefestigte Verhältnisse ändern, alte Rechte auf-

heben, alten, bisher unangefochtenen Besitz umstoßen. Gewiss erregt dies Kämpfe. Bevor es aber so weit kommen kann, bedarf es nicht geringer theoretischer Arbeit, die Forderung der Idee klar auszusprechen. Denn die Idee an sich steht den tatsächlichen speciellen Verhältnissen sehr fern; nur mehrfache Mittel-Gedanken können beide mit einander verbinden und ihre Harmonie oder Disharmonie darlegen. Dazu gehört Vertrautheit mit den praktischen Zuständen und zugleich eindringende und deutliche Auffassung der Idee. Daraus mag sich dann ohne logische Reflexion durch bloße Anschauung die Forderung ergeben, welche die Idee an eine Lebens-Einrichtung stellt. Ein Beispiel mag dies erläutern. Das Volk Israel mochte sich glücklich preisen, zunächst nur einmal die Grund-Idee des einen und heiligen Gottes gefasst zu haben. Wie aber musste dieser Idee gemäß das Leben gestaltet werden? Das war nicht sogleich und von selbst klar. Es folgte aber aus der Idee des einen Gottes die Schöpfung des Menschen im Ebenbilde Gottes, daraus ferner die Gleichberechtigung der Menschen und dann weiter die Stellung des Weibes zum Mann, wie die ersten Kapitel der Bibel alles dies festsetzen. Es ergab sich andererseits auch aus der Idee des einen Gottes gegenüber den Heiden mit ihren vielen Göttern der Gedanke vom Bunde Gottes mit seinem Volke und von der Hörigkeit des Volkes lediglich gegen Gott. Nun ward natürlich die Idee der Ehe durch das Bundesverhältnis zwischen Gott und dem Volke erleuchtet, wie auch umgekehrt dieses durch jene. So ergab sich wol mit Notwendigkeit und Klarheit die Forderung sowol der Aufhebung der Sklaverei als auch der Monogamie als der einzig zulässigen Form der Ehe. Wie lange aber hat es gedauert, bevor der Sklave schwand und die Monogamie zur allgemein üblichen Sitte ward!

V. Manchmal aber ist es auch im Gegenteil die Praxis, sei es unbewusster Drang der ideal gestalteten Gewohnheit, sei es die zufällig von außen her bewirkte Aenderung der Lebens-Verhältnisse, wodurch die Theorie befruchtet wird. Da hat das Denken die Aufgabe, die Praxis, die von dunklem Drange geleitet ist, zu begreifen und die in ihr waltende Idee auszusprechen. Hier hat die Gesetzgebung und Jurisprudenz ihre Aufgabe, die sie leider oft genug verkennt.

So begreift man den verschiedenen Charakter der Perioden der Geschichte aus den innerlich verschiedenen Kämpfen der Volksgeister. Die Idee selbst erweckt sich durch ihre eigenste Natur auch ihre Gegner, und umgekehrt ist es auch für die geistige Kraft gar nicht gleichgiltig, wogegen sie sich zu wenden hat. Die Kraft, die der Geist in den Kampf schickt, erwächst ihm erst in diesem Kampfe. Darum ist einerseits der Kampf so fruchtbar: er erzeugt die Kraft, deren er bedarf. Darum aber ist es andererseits so bedauernswert, wenn wir heute wieder gezwungen sind, unsere Kraft gegen so kleinliche, längst überwundene Angriffe zu richten, uns in einen Kampf zu begeben, in welchem wir nicht mehr siegen können, weil der Sieg schon längst hinter uns liegt. Darum ist es für unseren Charakter so gefährlich, gegen kleinliche Bosheit und trotzigen Unverstand zu kämpfen, weil es so schwer ist, selbst im Kampfe nicht gleiches mit gleichem zu vergelten. Man wird notwendig klein im Kampfe gegen das Kleine.

Wir „glauben“ an den Fortschritt des Guten, weil derselbe im bisherigen Verlauf der Geschichte sich offenbar vollzogen hat (was wir in diesem Jahre an Giordano Bruno erlebten, ist Beweis genug); wir glauben an den Fortschritt für die Zukunft um so mehr, weil das Gute heute viel kräftiger ist als jemals; und wir glauben an den Sieg des Guten, weil im Bösen eine Disharmonie liegt, oder weil dasselbe notwendig eine Disharmonie schafft, an der es zu Grunde gehen muss.

Der Entwickelung unterliegt alles, auch was wir für das Höchste und Heiligste halten. Auch dies könnte vielleicht einst nach unbestimmter Zeit als kindlich gelten — unheilig und lächerlich wird es niemals werden. Denn alles, was jemals als gut gegolten hat, bleibt gut in der Kette des Vollkommenen.

Und fragen wir endlich, für wen denn dieser Vorgang der Entwicklung ein erfreuliches Schauspiel ist, so antworten wir: für Gott den Ewigen gewiss; aber auch für den denkenden Menschen, der aus diesem Gedanken Mut zum Schaffen zieht. Wir kennen keine andere Wahrheit als in Entwickelung; unsere Idee ist nicht Vollkommenheit, sondern Vervollkommnung.

Mythos und Religion.

Durch die Welt des Geistes zieht sich in gleicher Strenge wie durch die Natur eine Kette ursächlichen Zusammenhanges; und wenn man demgemäß sagt, wie man es so oft ausspricht, jede Zeit sei die Wirkung der ihr vorangegangenen, unser Alter sei das Erzeugnis der früheren: so dürfen wir das nicht in schattenhafter Unbestimmtheit nehmen. Auch in der geistigen Welt, möchte man sagen, geht kein Atom verloren; was je war, verharrt unvertilgbar; in unsern Geistern leben die Geister aller Verstorbenen aller Zeiten. Dies ist es, was man Tradition, Ueberlieferung nennt, nämlich die Bestimmung, dass jedes Geschlecht die geistige Erbschaft seiner Väter antritt. Die Gedanken-Elemente, welche in solcher Weise überliefert werden, mögen immerhin mannichfache Schicksale erfahren; vernichtet werden sie nicht. Hierauf beruht das geistige Leben, seine Gesundheit und seine Krankheit, seine Stetigkeit und sein Kampf. Wie wir körperlich in unabgerissenem Faden mit den Urmenschen zusammenhängen, so auch die Gestaltungen unseres Bewusstseins und die Einrichtungen unseres praktischen Lebens. Dies ist der Grundgedanke der Geschichte, den sie darzulegen, den sie, wo er verdunkelt ist, zu enthüllen hat. Die Kritik des jetzt Bestehenden ist ohne diese Erkenntnis unmöglich; je tiefer sie aber den Zusammenhang der Geschichte durchschaut: um so gerechter wird sie sein im Urteil, um so schonender gegen das Berechtigte und Fruchtbare, um so schärfer gegen das Störende und um so kräftiger im Neubau.

Um aber das Wesen dieser nirgends unterbrochenen Kette der geistigen Welt nicht einseitig aufzufassen, müssen wir zu dem einen Punkte, dass nämlich die geistigen Erzeugnisse jedes Geschlechts auf die folgenden übergehen, noch den andern Punkt hinzufügen, dass die Natur des Menschen durch alle Zeiten unveränderlich dieselbe bleibt. Darum eben vermag jedes Geschlecht das festzuhalten, sich das anzueignen, was die Geschlechter vor ihm geschaffen haben, weil es die Kraft und den Trieb hat, auch selbst ganz dasselbe zu schaffen, wenn dies die Väter nicht schon getan hätten. Denn abgesehen davon, dass die Natur den Menschen immer wieder in gleicher Weise hervorbringt, ist auch Folgendes wichtig. Nämlich nicht nur der geistige Inhalt, das Erzeugnis, wird von einer Zeit zur andern vererbt, sondern es werden zugleich auch die Kräfte fortgepflanzt, welche das früher Geschaffene hervorbrachten, sowol die angeborenen wie die erst erworbenen. Denn diese Kräfte wohnen den Gedanken und Einrichtungen inne, welche durch sie hervorgebracht sind, und folglich werden sie mit diesen vom Vater dem Sohne, vom Meister dem Schüler mitgeteilt. Und nur weil es sich so verhält, weil nicht bloß Producte übergeben, sondern zugleich Kräfte in dem Empfangenden geweckt werden, nur dadurch ist Ueberlieferung möglich.

So hängt der Sprachbau, vermittelst dessen die heutige Menschheit ihr Inneres äußert, mit jenen Lauten zusammen, vermittelst deren die Urgeschlechter sich ihre dürftigen Vorstellungen unter einander mitteilten; und auch dieses Innere selbst, unsere höchste Poesie und unsere tiefste Speculation, unser Glaube und unser Aberglaube lässt sich mit nirgends abgerissenen Fäden an die ärmliche Weltanschauung der Urzeiten anknüpfen.

Wir begreifen demnach das Doppelte: einerseits, wie anziehend und in vieler Beziehung aufklärend für unsere Culturform die Erforschung der Zustände und der Gedankenwelt der uralten Menschheit sein müsse; und andrerseits wie es möglich ist, für jene längst verschollenen Zeiten, aus denen kein geschichtlicher Bericht zu uns gelangt ist, Erkenntnisgründe in Umständen zu finden, denen wir heute noch so zu sagen leibhaftig entgegentreten, weil sie noch in der heutigen Gesellschaft leben.

Es ist nun vorzugsweise die Sprachwissenschaft und die Mythologie, welche durch umfassende Vergleichung der bloß in schriftlichen Denkmälern bewahrten, wie der heute noch auf der Erde gesprochenen Sprachen, ferner durch Vergleichung der Dichtungen und Sagen, die aus alter Zeit durch die Wissenschaft überliefert sind oder heute noch im Munde des ungebildeten Volkes leben, wie auch durch Vergleichung der Sitten und Gebräuche und Einrichtungen, des Glaubens und Aberglaubens aller Länder, uns den Einblick in den Geist der ursprünglichen Menschengeschlechter eröffnet haben. Dieser von der Wissenschaft bewirkte Zusammenschluss des Beginnes mit dem endlichen Heute (so staunenswert und doch im Allgemeinen so leicht begreiflich) zeigt uns einerseits eine das Gemüt unfehlbar ergreifende, erhebende und erweiternde Einheit des Menschengeschlechts, eine gewisse Bürgschaft der einen Generation für die andere, eine Verpfändung der Völkerschaften für einander, und predigt andererseits so laut eine demütigende Geringfügigkeit des einzelnen Mannes und Geschlechtes, dass die sittlich reinigende Kraft solcher Betrachtung ohne Weiteres klar ist.

Erst von dem Hintergrunde dieser Betrachtung aus tritt uns nun auch die entgegengesetzte in rechtem Maße entgegen; erst auf dem Grunde der Gleichheit der menschlichen Natur, der Unverlierbarkeit des geistig Gewonnenen und der Einheit der ganzen Gattung erscheint die Ungleichheit der Völker, der Zeiten, der Individuen, erscheint der Fortschritt in seinem wahren Lichte. Wenn es beim ersten Blicke den Anschein gewinnt, als ob zu dieser und zu jener Zeit eine neue geistige Schöpfung aus dem Nichts hervorbräche, vor welcher die ältere Welt in das Nichts zurückgesunken wäre: so wird allerdings solcher Schein durch eingehende Beobachtung zerstört, und auch in solchen Epochen zeigt sich dem tiefer dringenden, sorgfältiger überblickenden Auge der Zusammenhang des Späteren mit dem Früheren. Und dennoch geschieht es mit vollem Rechte, dass man behauptet, es sei Neues entstanden und Altes geschwunden; denn es ist wirklich vieles, ja alles anders geworden. Die vorhandenen Elemente sind nämlich anders combinirt, anders bezogen, und dadurch hat nicht nur das Alte, obwol es erhalten ist, ein neues Wesen, eine neue Bedeutung erlangt; sondern

es sind auch durch die neue Combination wirklich neue Kräfte hervorgetreten, welche manches ermöglichen, wovon früher keine Ahnung da war. Es gibt geniale Menschen, geniale Zeiten, und es gibt Schöpfungen, wenn auch nicht aus dem absoluten Nichts: wie die Vögel und die Säugetiere im Verhältnis zu den Fischen Genies oder Schöpfungen sind. Es ist also festzuhalten, dass auch im Reiche des Geistes einerseits niemals Etwas aus Nichts entsteht, dass aber auch andererseits weit herrschende menschliche Einrichtungen und Vorstellungen sich nicht wie mit einem Schwamme von der Tafel der Wirklichkeit wegwischen lassen, dass indessen das Bestehende einer allmählichen Umgestaltung fähig ist, welche im Laufe längerer Zeit so bedeutsam werden kann, dass der Zusammenhang des Anfangs mit dem Ende sich dem oberflächlichen Blicke völlig entzieht.

Zu diesen Betrachtungen veranlasste mich das Thema, über welches ich zu reden die Ehre habe, das Schicksal des Mythos. Denn wann und wo ist er entstanden? In der Urzeit überall da, wo Menschen lebten, in unvermeidlicher Notwendigkeit. Er ist seinem Umfange nach alles, was die alten Geschlechter dachten, ihre ganze Gedankenwelt. Und wann endete er? Er lebt heute noch. Sollen wir ihn vernichten? Zuvor wäre die Frage, ob wir es können. Und wenn wir es nicht einmal können, so wenig wie wir ein Sonnenstäubchen wegschaffen können, so begrenzt sich die Aufgabe vielmehr dahin: wie weit sollen wir ihn beschränken? in welche Combination ihn versetzen? Das ist der Inhalt meines gegenwärtigen Vortrags.

Wie schon soeben bemerkt: unter dem Begriff Mythos befassen wir die gesamte Vorstellungs-Welt der Völker auf ihrer ersten Entwicklungsstufe, welche von den Völkern der Weltgeschichte längst überstiegen ist, auf welcher aber die culturlosen Stämme heute noch verharren, auf welcher die Kinder immer stehn werden. Das Bild, welches sich der Mensch auf der ersten Stufe geistiger Bildung von dem All entwirft, wie er sich die Gestalt und Einrichtung der Welt als eines Ganzen vorstellt, und wie er sich die einzelnen Vorgänge in der Natur und im Menschenleben erklärt, wie er sich den Grund alles natürlichen und geistigen Daseins und der

Beschaffenheit aller Wesen begreiflich macht: das alles ist Mythos. Er denkt mythisch; und darum wird jeder Gedanke zum Mythos, jede Anschauung zum Symbol.

Was heißt das nun aber — mythisch denken? Um dies zu verstehen, müssen wir versuchen, uns in das Bewusstsein der ältesten Geschlechter zu versetzen. Denken wir uns also die Menschheit im Zeitalter ihrer Kindheit. An Geist ist sie ein Kind: sie ist noch ohne jede Erkenntnis. Sie liebt das Licht; denn das Auge ist ja sonnenhaft, und alles liebt seines Gleichen. Auch die Wärme fühlt man woltuend. — Es ist Tag. Nun aber sinkt die Sonne zusehends, schwindet gänzlich und es wird Nacht, dunkel und kühl. Das Auge sieht nicht mehr klar; auch das Getier hat sich zurückgezogen, und nur das übelklingende Geschrei von Nachtvögeln und Raubtieren wird in der Stille um sograusiger vernommen. Ein feuchter Wind erkältet den Leib und zerstreut den angezündeten Reiserhaufen, die Flamme ist erloschen. Je weniger Bestimmtes die Sinne warnehmen, um so lebhafter gestaltet der innere Sinn angemessen der unbehaglichen Stimmung in unheimlichen Formen. Man ist müde und fühlt die Schwäche der Lebenskraft; man fühlt sich in Gefahr, angegriffen von unsichtbaren grausigen Mächten, welche schon Licht und Wärme und Leben hingerafft haben. Dann sinkt man in Schlaf, in Erstarrung; das Bewusstsein ist hin. Und darauf erwacht man wieder, und man sieht, wie das Licht wieder da ist und immer mehr wieder kommt, die Sonne steigt und Pflanzen und Tiere leben wieder auf. Man hat einen Tod und eine Auferstehung des Alls und seiner selbst erfahren — und bloß erfahren; man war dabei ganz untätig und fühlte sich ganz ohnmächtig, man war dahin. Man hat nichts abwehren können, und man hat nichts dazu getan, das geschwundene Leben wieder zu erwecken. Mit welchem Gefühl muss dieser Mensch die in majestätischer Pracht aufgehende Sonne begrüßen — jetzt, da er sich wieder in frischester Kraft erhebt? — Es war Sommer; nun wird es Winter. Die Mächte der Nacht sind gewachsen; sie verdrängen Licht und Wärme immer mehr, sie scheinen ganz des Tages Herr zu werden, Herr zu sein: das Licht verhüllt von dunklen Wolken, die Pflanzenwelt abgestorben; jetzt scheint

alles dem sichern Untergange nahe. Und nun kommt der Frühling. Das Licht hat wieder gesiegt und wiederum lebt Alles neu. Und der Frühling kommt in den südlicheren Gegenden, wo jene Menschen wohnten, unter furchtbaren Gewitterstürmen und Regengüssen mit ganz anderer Gewalt und Majestät als bei uns. Wie soll der kindliche Mensch das fassen? Und das alles geschieht abermals um ihn — um ihn räumlich und ursächlich, in seiner Umgebung und um seinetwillen: so muss er glauben. Und er hat gar nichts dabei getan. Also andere Wesen haben gewirkt, um ihn gekämpft; einige haben ihn bedroht und andere ihn gerettet. Er fühlt sich als Gegenstand eines Kampfes zwischen Wesen, die ihn hassen und die ihn lieben, die ihn verfolgen und die ihn schützen. Was sind das für Wesen? und wie soll er sich zu ihnen verhalten?

Hier ist, ich sage nicht: der Quell, aber die Veranlassung zu Mythos und Religion; denn der Quell springt im Innern des Menschen, bei solchen Anlässen bricht er hervor. Der Urmensch fühlt sich fremd in der Welt. Sein Leben ist der unaufhörliche Kampf um das Dasein. Ihm dient die Natur nicht wie uns; ihm ist durchaus alles unheimlich, das Tier in seiner Menschen-Aehnlichkeit und Menschen-Feindschaft und selbst das gezähmte Tier und der Urwald mit seinen Geheimnissen; die unabsehbare Erde und die unfassbaren Himmels-Erscheinungen. Unerkannt sind ihm die Elemente, das Feuer, das Wasser, die Luft. Er kennt noch kein Wunder, noch kein Unbegreifliches; denn davon spricht man erst, wenn man einiges erkannt hat; ihm aber ist noch alles unbegriffen. Selbst wenn er gelernt hat, Feuer bewahren, Feuer entzünden: was ist denn dieses bunt leuchtende Wesen, das aus dem Holze springt, dasselbe umklammert hält und beleckt; und während es so hell leuchtet, schwärzt sich das, woran es haftet, und eine dunkle Rauchwolke steigt auf; endlich schwindet dieses Feuer-Wesen, und Asche liegt vor dem Menschen, das Holz ist hin — wohin? und wohin die Flamme? Und der Mensch selbst trägt Lebensfeuer in sich, das auch erlischt. — Die Bewegung und Wirkung des Wassers aber und des Windes, ihr Kommen und Gehen, ihr Rauschen und Toben, ist es weniger unbekannt und fremd?

Des Tieres Auge mag vom herabfahrenden Glanze des Blitzes getroffen sein; es mag heftig erschrecken; aber die Einwirkung geht spurlos vorüber, obwol der Schrecken durch den folgenden Donnerschlag erhöht werden mag. Es kann ursprünglich beim Menschen nicht anders gewesen sein. Er aber lernt Donner und Blitz wirklich warnehmen. Während er anfänglich, wie das Tier, in seinem Schrecken gar nicht erfuhr, was geschehen: so macht er später doch eine Warnehmung, er sieht den herabfahrenden Glanz und hört das darauf folgende Getöse. Das sind freilich zunächst nicht mehr als eine Gesichts- und eine Gehörs-Empfindung. Dazu treten andere Warnehmungen: die dunkle Wolke, der herabströmende Regen; dazu treten die Erinnerungen an die verhüllte Sonne, die bedeckte Bläue des Himmels, an die vorangegangene Glut und Dürre; dazu tritt die Erfahrung, wie nach dem Regenguss sich alles erquickt. Diese Elemente setzen sich zusammen; aber wie? Denn ohne Bindemittel können sie nicht zur Anschauung vereinigt werden; womit also oder wie werden sie in eine Einheit gebracht, in Beziehung zu einander versetzt, so dass sie sich zusammenschließen? Nicht logisch, nicht mit logischen Mitteln, sondern mythisch. Schon die höchst aufgeregte Gemütsstimmung, in welcher der kindliche Mensch den Naturerscheinungen gegenüber stand, ließ besonnene Beobachtung, verständiges Abwägen, Urteilen und Schließen nicht aufkommen; ja in solcher Gemütsstimmung war nicht einmal der Blick möglich, der zu einer fest umgrenzten Warnehmung notwendig gewesen wäre. Dieser Mensch wusste eben noch gar nichts; er konnte also nicht vergleichen, und für logische Tätigkeit fehlten alle notwendigsten Vorbedingungen. Sein Bewusstsein beschränkte sich auf sehr unbestimmte Warnehmungen des Aeußern und auf das, was er an seinem Leibe und in seinem Innern unmittelbar erfasste: seine Gefühle, Strebungen und Bewegungen. Mit diesen Mitteln allein musste er sich in der Welt zurecht finden; darauf allein war er angewiesen, um sich von allem, was ihm begegnete, Vorstellungen zu bilden. Es wirkte also hier, ganz wie im Geiste des Kindes, nur Anschauung und Gefühl, aber nicht Analyse und Abstraction. Ein solcher Mensch hat noch keinen Verstand. Hier weiß man noch nichts von Elementen,

Kräften und Processen, sondern nur von Wesen, und diese erscheinen ganz so, wie sich der Mensch selbst erscheint; alles wird für lebendig gehalten, alles gilt als fühlend, strebend und sich bewegend oder vielmehr handelnd, wie der Mensch sich selbst unmittelbar in Gefühlen und Begierden und Handlungen begriffen weiß. Alles Geschehen gilt als eine Tat irgend eines Wesens, welches man zur Tat als dieselbe übend hinzudichtet. Der Begriff des Geschehens ist also noch unbekannt; jede wargenommene Bewegung gilt als Handlung, wie der Mensch handelt, wenn er sich bewegt; und jede Handlung hat ein Motiv, wie der Mensch durch Motive geleitet wird. Auf dieser Stufe weiß der Mensch noch gar nicht, dass es leblose Dinge gibt, welche in mechanischer Beziehung zu einander stehen und von Ursachen abhängig sind; sondern man sieht überall nur Wesen, welche innerlich den Menschen gleichen, und sich wie solche benehmen, an Gestalt aber Menschen oder Tieren oder menschlichen Gerätschaften ähnlich sind. Man beurteilt alles was man warnimmt nur nach sich, nach dem was man an sich und in der nächsten Umgebung erlebt.

Die Himmels-Erscheinungen ziehen vorzugsweise die Aufmerksamkeit auf sich. Aber mit diesen ist ja das Irdische verbunden; das Himmlische, Blitz und Regen, also Feuer und Wasser, fällt ja herab auf die Erde. Und so wird auch diese in den Kreis der Betrachtung gezogen. So sieht man am Himmel nicht Wolken und Gestirne, nicht Blitz und Regen, man hört nicht Donner und Sturm, wie wir tun und wie wir sagen; sondern in jener oberen Welt gibt es für die Urmenschen Schlangen oder Drachen und Kühe und Widder und Vögel und sonstige männliche oder weibliche mensch- und tiergestaltete Wesen, welche unter sich kämpfen oder friedlich verkehren, Waffen und Gerätschaften tragen und in allen Weisen Geschrei erheben und Lärm verursachen, welche sich in Liebe und Hass verfolgen, sich umwerben und begatten. Es gibt kaum ein Tier in der Nähe des Menschen, das nicht der mythisch denkende Mensch am Himmel zu erkennen glaubte; und es gibt keine Form menschlichen Verkehrs, menschlicher Gesellung und Beziehung, die man nicht zwischen den himmlischen Wesen angeschaut hätte: Mann und Weib, Eltern und Kinder, Bruder und Bruder, Bruder

und Schwester, Freund und Feind, Sieg und Niederlage, Gefangenschaft und Befreiung. Kurz wo wir nur immer ein Natur-Ereignis erkennen, da sieht der mythisch denkende Mensch eine Geschichte von handelnden Wesen oder ein Verhalten und Leben von bewussten Wesen. — Zu diesen Himmels-Geschichten wird auch eine angemessene Scenerie angenommen. Wenn man da oben feindliche Mächte im Kampfe glaubt, so sieht man dort auch deutlich in den Wolken die fest gemauerte Burg, in der sich die eine Macht schützt, die von der andern angegriffen und mit dem Blitz niedergeschmettert wird. Oder der Himmel erscheint als buntglänzender Wiesenteppich, auf welchem junge Mädchen spielen und Blumen pflücken. Oder da sind Mädchen, welche aus Krügen befruchtendes Wasser sprengen. Oder da ist ein Jäger, der einen Hirsch verfolgt, einen Eber jagt, oder einer spröden Jungfrau nacheilt.

Wir können uns nicht wundern, dass die mannichfachen meteorologischen Erscheinungen, die verschiedenen Wolken-Gestaltungen und Färbungen mit Sonnenschein oder Regen und Donner und Blitz, mit Sturm oder Windstille, bei Mondschein oder schwarzer Nacht, dem naiven Auge die verschiedensten Scenen vorzaubern, die es mit größter Bestimmtheit zu sehen glaubt. Der Mensch sieht niemals bloß mit dem Auge, sondern immer mit Hülfe des innern gestaltenden Sinnes. Sein Horizont ist immer ein in seinen Teilen zusammenstimmendes Gemälde. Glaubt er Jagdlärm zu hören, so sieht er auch den Jäger dazu mit einem Wurfspeer und das Wild und ein Revier.

Zu diesem Bilde vom Himmel bietet die Erde die genau entsprechende Kehrseite. Von oben her wird sie bevölkert. Daher befinden sich jene Wesen auch hier. Alle irdischen Tiere sind nur von oben herabgekommene Tiere; und auch was uns nicht als Tier gelten kann, erscheint im Mythos als solches: der Fluss ist eine Schlange oder ein Stier, u. s. w. Denn der Urmensch hat nie einen Fluss vom Anfang bis zum Ende gesehen. Und wenn er am Quell sitzt, was soll er sich von dem unaufhörlich hervorquellenden murmelnden Wasser denken? Wie soll er sich diese Erscheinung erklären?

Das ist Mythos. Die Wissenschaft der Mythologie hat dies

des weitern und des tiefern darzulegen. Darauf kann ich in dieser Stunde nicht eingehen. Ich erinnere nur noch ganz allgemein an das, was wir in der Schulzeit von griechischer Mythologie gelernt haben, an jene das jugendliche Gemüt so anziehenden Erzählungen von Apollo, der den bösen Drachen Pytho tötet; von seiner Schwester, der Jägerin Artemis oder Diana; von Herakles, der so viel Ungeheuer tötet oder vertreibt, die Hirschkuh jagt; von Persephone, die im Garten spielend von Pluto geraubt wird u. s. w. u. s. w. Das sind Mythen, d. h. es sind nicht Geschichten, wofür der Knabe sie nimmt; sondern solche Begebenheiten, glaubte der kindliche Mensch, gehen wirklich da oben vor, wo wir Wetter-Erscheinungen sehen. Sie sind der eigentliche Inhalt seiner Auffassung der Wirklichkeit.

Sie wurden erzählt von Geschlecht zu Geschlecht. Die Erkenntnis der Menschen schritt aber vor. Die Grenzlinie zwischen Lebendem und Leblosem, zwischen Tier und Mensch, die man zuerst nur sehr schwach und unbestimmt gezogen hatte, trat immer schärfer hervor. Die äußern Erscheinungen wurden also nach langer, langer Zeit allmählich in ganz anderer Weise aufgefasst. Die Wolke und der Blitz wurden nicht mehr je nach ihrer Gestalt oder Farbe bald für dieses bald für jenes ungeheuerliche Tier gehalten, sondern für etwas ein für allemal Bestimmtes, eine besondere Art von Wesen, welches man auch immer mit demselben Worte „Wolke, Blitz“ nannte. Im Aufgange und Untergange der Sonne sah man nicht mehr die Geburt und den Tod eines Helden, sondern das Schwinden und die Wiederkehr desselben lichten Wesens. Die mythischen Erzählungen aber, mit denen früher jene Erscheinungen erfasst waren, wurden nicht um so weniger unaufhörlich erzählt, nun jedoch nicht mehr so verstanden, wie sie ursprünglich gemeint waren. Was sie bei ihrem Ursprunge bedeuteten, das war deswegen ganz aus dem Bewusstsein geschwunden, weil das Geschehen, dessen Erklärung sie gaben, jetzt ganz anders verstanden ward. Die Beziehung, in welcher sie zur Natur standen, war vergessen; und so waren sie aus ihrem wesentlichen Zusammenhange herausgerissen, und gingen als bedeutungslose, eigentlich unverstandene Geschichten von Mund zu Mund, an welchen man sich erfreute.

Dabei wurden sie immer lebendiger, immer mehr dem ästhetischen Interesse entsprechend umgestaltet, combinirt, fortgeführt. Da sie aus der ihnen eigentlich zukommenden Localität, dem Bereiche dort oben, herausgerissen waren, so gab man ihnen den irdischen Boden als Schauplatz, sei es einen Götterberg, wie den Olympos, sei es auch einen bestimmten Ort in der Nähe des jedesmaligen Erzählers. Wer jener Jäger, jene Jungfrau, jener Räuber u. s. w., wovon man erzählte, ursprünglich war, dass sie z. B. Ausdrücke für Gewitter-Erscheinungen waren, dass wusste man nicht mehr. Sie mussten vor alten Zeiten gelebt haben, meinte man natürlicherweise; es waren Götter oder Könige früherer Geschlechter, ihre Gattinnen und Töchter und deren Feinde, wovon man erzählte. So erlitt der Mythos allmählich das Schicksal, dass die in den Wetter-Erscheinungen sich fortwährend wiederholenden Taten himmlischer Persönlichkeiten für einmalige Begebenheiten unter Göttern oder Menschen gehalten wurden. Statt dass man ursprünglich beim Anblick des Gewitters sagte: dieses Wesen tut jenem dies und das, erzählte man in späterer Zeit: irgend einmal tat eine so oder so benannte Person einer andern Person oder einem Tier das und das. Nun drängte sich aber dem Menschen die Frage auf: warum tat jene Person so oder so? Man suchte ein Motiv, das man nicht in der Natur, sondern im menschlich geistigen Leben schöpfte. Die Menschengeschlechter, in denen sich solcher Wandel des Mythos vollzog, blieben in ihrer Naivität ohne jedes Bewusstsein darüber, dass in ihrem Geist sich etwas geändert habe, dass alte Erzählungen umgestaltet worden. Ferner setzte man stillschweigend voraus, was zu einander zu passen scheint, das müsse auch wol zu einander gehören. Kennt man eine Localität, die sehr geeignet ist, als Schauplatz einer jener Begebenheiten zu dienen, so wird sie auch unmittelbar dafür anerkannt und gilt als Beweis der Richtigkeit und Wahrheit der Erzählung. In diesem Lande muss jene gepriesene Persönlichkeit als Herscher gelebt, an dieser Stelle seine Tat vollbracht haben. Kennt man einen wirklichen Menschen, etwa einen vor nicht langer Zeit verstorbenen König, der einer solchen Heldentat, wie diejenige ist, welche von einer mythischen Person erzählt wird, wol für fähig gehalten werden kann, so wird

sie ihm auch ohne Weiteres zugeschrieben; an Stelle des halb vergessenen mythischen Subjects, an dem man kein Interesse mehr hat, schiebt sich unvermerkt durch einen Gedächtnisfehler der weit gepriesene König. Solche umgestaltete Mythen, welche ehemals in der Luft schwebten, nun aber in der nächsten Nähe des Erzählers localisirt sind, und deren Persönlichkeiten wie geschichtliche Menschen auftreten oder gar mit solchen verschmolzen sind, nennt man Sagen.

Man kann es sich wol leicht vorstellen, wie die mannichfachen Formen der meteorischen Erscheinungen zu vielen Mythen Veranlassung geben, und wie dann weiter ein und derselbe Mythos in vielen Sagen umgestaltet und daneben doch auch in seiner ältern Gestalt als Mythos erhalten werden konnte. Völker von vorzugsweise regsamer Phantasie, wie die Griechen, die Germanen, besitzen daher einen unerschöpflichen Reichtum an Sagen und auch an Mythen. Das Schicksal derselben war wie von Anbeginn, so auch weiter nicht das gleiche. Einige Mythen wurden von der Religion ergriffen und gewannen Bedeutung für das Dogma und den Cultus. So wurden sie von Priesterschaften in ursprünglicher Form bewahrt, oder auch nach den Anforderungen der religiösen Vorstellungen modificirt, zum Symbol gestaltet und dadurch geheiligt. Das Volksbewusstsein aber konnte solche Mythen, wie andere, die ohne Bedeutung für die Religion geblieben sind, in Sagen umgestalten. Traten nun später Dichter auf, so griffen diese solche Sagen heraus, die am meisten das ästhetische und auch das sittliche Interesse befriedigten, und behandelten sie rein nach Rücksichten der Poesie und der poetischen Gerechtigkeit. Die Motivirungen wurden immer bestimmter und dürfen keineswegs aus den Natur-Anschauungen erklärt werden. Sie bilden den Kitt, den zuerst das Volk, dann Priester und Dichter in die Mythen trugen, um sie voller auszugestalten. Andere Sagen wurden für wirkliche Geschichte genommen, wie die von Romulus, dem angeblichen Gründer Roms, oder wie die, welche sich um den Untergang Trojas gruppiren. Vor alter Zeit haben gelehrte Männer das Jahr berechnet, in welchem jene Ereignisse vorgefallen sein sollten; sie glaubten es genau herausgebracht zu haben. Sie wurden von dem

Scheine der Wirklichkeit getäuscht, welche jene Sagen vor sich her tragen. Andere Sagen wurden weder von Priestern, noch von Dichtern, noch von Historikern beachtet; sie blieben dem Volke anheim gegeben bis heute, wo sich die mythologische Wissenschaft ihrer annimmt und sie sammelt. Sie finden sich im Munde des niedern Volkes aller Orten, in Gebirgen und im ebenen Flachlande, und werden an Felsbildungen, an alte Schlösser oder Teiche und Seen geknüpft. — Manche Mythen wurden ganz unter die Verhältnisse der menschlichen Gesellschaft gesetzt, jedoch ohne an einem bestimmt genannten Orte und unter bestimmt benannten Personen zu spielen: so wurden sie zu Märchen. Im Märchen gibt es wol Könige, Königinnen und besonders Prinzessinnen und eine ganze menschliche Gesellschaft, Diener und Dienerinnen, treue und treulose; Väter und Mütter und besonders Stiefmütter u. s. w.; aber alle sind ohne Namen, und sie waren einmal, ohne dass gesagt würde, wann und wo. Wir kennen diese zum Teil tief innerlichen, wirklich poetischen Erzählungen, mit denen wir heute noch unsere Kinder und auch uns selbst erfreuen. Wir erinnern uns hier aber auch wol der gruseligen Geschichten, des eigentlichen Aberglaubens, welche in der ehemaligen Spinnstube die Gemüter erregten.

Das Schicksal des Mythos, welches ich hiermit in weiten Umrissen gezeichnet habe, mag nun noch ein Beispiel erläutern. An tausend Orten erzählt man unter abergläubischem Grauen von einer weißen Dame, einer Frau oder Jungfrau, welche in Burgen oder Schlössern in der Mitternachtsstunde umgeht, in weißem Kleide, welches, etwas gehoben, einen blaugrauen Unterrock zeigt, mit einem Lichte oder einer Laterne in der Hand, den Schlüsselbund an der Seite. Das Volk, von welchem sie oft genug gesehen worden ist, wie man fest versichert, weiß auch, wer diese Dame ist, wie sie im Leben hieß, und was sie verbrochen und erlitten, weswegen sie so verdammt ist, und auch wol wie sie erlöst werden könnte. Der Mythologe aber weiß, dass diese weißen oder vielmehr blaugrauen Frauen wirklich von sehr edlem Geschlechte sind; denn es sind allemal die Nachkommen einer sehr nahen Verwandten der Göttin Athene, der Burgfrau der Akropolis von Athen, die

ebenfalls mit einer Lampe versehen und Schlüsselbewahrerin ist. Dieses Geschlecht war nicht nur edel, sondern auch ausgezeichnet durch Schönheit. Helena, die auf der Burg des Priamus gefangen gehalten wird, Brunhild oder Sigurdrifa, die vom Dorn gestochen in der glutumgebenen Burg im festen Schlafe lag, bis sie von Sigurd oder Siegfried, der durch die Flammenmauer zu ihr dringt, geweckt wird, und endlich das liebliche Dornröschen: sie alle sind aus derselben Familie; derselbe oder ein verwandter Mythos hat sie erzeugt. Eben so ist der genannte Siegfried, der Drachentöter, ein Doppelgänger des Apollo, und so sind es alle jene Helden, von denen die Völker rühmen, dass sie den Drachenkampf bestanden haben.

Diese Erinnerung an Helena und Brunhild genügt, um zu zeigen, von welcher Wichtigkeit die aus dem Mythos entwickelte Sage für die Poesie ist. Nicht nur einzelne Gleichnisse und Bilder, nicht bloß den kleinen, wol zu entbehrenden Schmuck gewährt der Mythos, sondern die Fabel, den Stoff für die große epische Dichtung der Völker: so für Homer und die Nibelungen und den Gesang von Roland. Und nicht nur die dramatischen Dichter des alten Athen überdichteten Mythen und Sagen, sondern auch Shakespeare's tiefste Tragödie, Hamlet, ist jenem Kreise entsprossen. Hamlets Stammbaum führt nach sehr wenigen Mittelgliedern auf Götter zurück. Auch gehören hierher, wiewol ferner stehend, Macbeth und auch Romeo und Julie.

So lebt der Mythos bis heute fort in der Poesie, in Sagen, in Kinderspielen und im Aberglauben, wie auch in Sitten und Gebräuchen, was hier nicht ausgeführt werden kann. Der Mythos ist aber auch religiös geworden, und dieses Verhältnis wollen wir etwas näher betrachten, wegen seiner praktischen Wichtigkeit.

Wir haben uns zunächst klar zu machen, was Religion ist, um dann ihr Verhältnis zum Mythos begreifen zu können, dessen Wesen uns nun genügend bekannt ist. Nicht davon ist die Rede, was irgend eine Religion lehrt; sondern die Frage geht auf den allgemein menschlichen Grund, aus dem jede Religion fließt, den

Grund, welcher sie in der Urzeit hervortrieb, und welcher sie heute noch in jedem Menschen und in jeder Stunde immer neu hervortreibt und dies für immer tun wird. Ohne Religion wäre nur der eigentlich Böse, der nur am Bösen Lust fühlte, ausschließlich am Gemeinen Wolgefallen hätte; oder auch der völlig Blasirte.

Denn was ist Religion? Nichts anderes und nichts weiter als das Gefühl der Erhebung, welches zunächst die Ideale und dann auch alle wirklichen Dinge in uns erwecken, insofern und in dem Maße als sie das Ideal verwirklichen; Begeisterung für das Gute, das Wahre und das Schöne schlechthin, und folglich für jedes einzelne Gute, Wahre, Schöne, das hervorgebracht ist, oder für irgend etwas Vorhandenes, insofern es gut, wahr, schön ist. Der Mensch hat nicht nur den kalten Trieb, alles um sich her und sich selbst zu erkennen und die äußere Natur zu seinem Nutzen und zum Besten aller Andern zu bearbeiten; auch gewährt nicht nur diese Tätigkeit des Forschens und Erkennens und der Unterwerfung der Natur dasjenige Gefühl der Befriedigung, welches jede Uebung einer uns inwohnenden Kraft herbeiführt: sondern, hiervon noch abgesehen, liegt im Menschen ein Drang, über jedes Gegebene, über alles was er vorfindet, hinauszugehen, von jedem Beschränkten (und alles Wirkliche, was er findet, ist beschränkt und endlich und mangelhaft) vorzuschreiten zum Unendlichen, zum Vollkommenen ohne Fehl. Wir lernen zwei, drei zählen an den Dingen, die vor unserm Auge liegen, und zählen dann weiter, ohne Rücksicht auf die Dinge, zehn, hundert, tausend, bis ins Endlose. Wir durchschreiten einen beschränkten Raum und ziehen dann weiter Linien in unzähligen Richtungen ins Endlose. Wir durchleben eine Spanne Zeit und setzen sie in Gedanken fort vor- und rückwärts zu einer endlosen Vergangenheit und einer endlosen Zukunft. Wir setzen Kräfte in Bewegung, die irgend etwas in bestimmtem Maße leisten, und bilden uns den Begriff unendlicher Leistungen und unerschöpflicher Kraft. So gibt jede Erfahrung eines Hohen und Wertvollen den Gedanken des Höhern und Wertvolleren, des Unendlichen. Dieses Hinausschreiten über das Vorliegende ist nun eben zugleich an sich selbst eine Wertschätzung des Vorliegenden, ein Messen desselben am Unendlichen. Je nie-

driger etwas gesetzt ist, um so mehr Stufen haben wir in der Vorstellung zu durchlaufen, um in die Höhe zu gelangen; je höher aber ein Gegenstand unserer Betrachtung steht, um so näher dem Vollendeten wird durch denselben unser Bewusstsein augenblicklich gebracht; solch ein Gegenstand reißt unsern Geist in plötzlichem Schwunge zu seltener Höhe; und dieser Schwung und die Nähe zum Unendlichen erzeugt das woltuende Gefühl der Erhabenheit, und dieses ist Religion.

Religion, Idealismus, Begeisterung, ist das Gefühl für das Unendliche schlechthin und für das Endliche, insofern es eine Darstellung des Unendlichen ist. Darum setzt die Religion immer ein Höchstes, das wir Gottheit nennen, einen unauslöschlichen Heerd der Begeisterung, von welchem die Strahlen abwärts gehen. Daher ist der religiöse Ausdruck für die Religion der: Gefühl für die Gottheit und für alles Seiende, insofern uns dieses vollkommener oder unvollkommener die Gottheit darstellt.

Die Gottheit ist das, was wir als Höchstes, als unendlich Vollkommenes verehren. Alles Endliche, und darunter auch wir selbst, ist von ihm abhängig, erhält von ihm Dasein und Wert. Darum hat man die Religion Abhängigkeitsgefühl genannt. Der Ausdruck ist schlecht. Das Abhängigkeitsgefühl ist drückend; es ist das Gefühl des Sklaven, der mit seinen Fesseln rasselt. Es kann nur Groll und Empörung wecken. Wenn sich aber das endliche, beschränkte Wesen vom Unendlichen abhängig weiß, so fühlt es sich frei. Denn es gibt keine andere Freiheit als „im Unendlichen sich zu finden“. Was wir erhaben nennen, ist nach der Bestimmung der Aesthetiker das, was in uns den Gedanken und das Gefühl unserer Kleinheit erweckt. Wäre das nun ein erdrückendes Abhängigkeitsgefühl, so wäre es nicht einmal angenehm, geschweige ein Ziel der Kunst. Die Sache ist aber anders: indem wir uns im Angesicht des Großen klein erkennen, erfassen wir doch zugleich das Große, schwingen wir uns zu dessen Höhe hinauf und fühlen uns über alles Kleine erhoben, über unsere eigene Kleinheit hinausgetragen. So wirkt alles Edle erhaben, weil es uns über alles Gemeine hinausreißt. Religiös sein heißt nun aber schlechthin, sich emporschwingen über alles Kleine, Niedere, frei

werden aller gemeinen Banden, erhaben, ideal gestimmt sein; und das ist Seligkeit. Religion ist der Quell aller Lust an allem, was unser Bewusstsein erhöht und erweitert, reinigt und veredelt; aus ihr strömt die Lust an den Entdeckungen der Wissenschaft, welche uns das Unendliche am klarsten zeigt; aus ihr die Lust am sittlich Guten, welches uns mit dem Unendlichen am wesenhaftesten verbindet; und aus ihr auch die Lust am Schönen, welches uns den Glanz und den Reiz des Unendlichen fühlen lässt.

Prüfe ein Jeder, den Blick in sein eigenes Innere kehrend, ob ich mit dem Gesagten den wirklichen Springpunkt der Religion getroffen habe. Indessen weiß ich recht wol, dass die bis hierher geführte Betrachtung selbst für einen allgemeinen Ueberblick noch einseitig, mangelhaft ist. Sie würde ausreichen, wenn der Mensch sich immer in Gleichmut befände; dann würden die religiösen Stunden die seligen Momente sein, wo er über den gewöhnlichen, mittleren Höhestand erhoben wird. Des Menschen Gemüt sinkt aber aufs häufigste unter diesen Punkt mittlerer Höhe hinab. In seiner Endlichkeit fühlt er sich oft gedrückt. Es fehlt ihm, was ihm sehr wünschenswert, gar notwendig erscheint, und seine Kräfte erweisen sich als unzulänglich, das Ersehnte zu erlangen. Er verliert, was ihm kostbarer Besitz war, und kann es nie wiedergewinnen. Nicht selten tritt ihm die menschliche Schwäche, Hinfälligkeit, Ohnmacht, ja völlige Nichtigkeit vor das Auge. Die Natur erscheint ihm nicht immer mild und gütig, sondern auch furchtbar und schrecklich. Habe ich nötig, solch ein Bild auszumalen? Oder wir blicken auf das menschliche Treiben und auf menschliches Schicksal im Privatleben der Einzelnen oder in der Geschichte der Völker: wo ist die Gerechtigkeit, die wir vorauszusetzen nicht unterlassen können? Ist es nötig, dieses Bild aufzurollen? Oder, und das ist das Traurigste, der Mensch blickt in sich und erkennt und fühlt sich höchst mangelhaft, vielleicht gar schuldig; Reue zerquält ihn. Es ist nicht nötig zu zeigen, was mancher in sich sieht, oder was jeder in sich sieht. In solchen Stunden nun ist es die Sehnsucht nach Erhebung zum Unendlichen, die das Gemüt erfasst, und das ist die andere Seite der Religion. Sie ist nicht bloß die Seligkeit des Erhabenseins, son-

dern auch das Streben und die Sehnsucht nach Erhebung über den Druck des Endlichen, nach Befreiung von den zwängenden Schranken.

Religion ist also im Allgemeinen Erkenntnis und Gefühl des Unendlichen, und danach erklärt und bestimmt sich die Verschiedenheit der wirklichen Religionen. Die Erkenntnis des Unendlichen kann mehr oder weniger vollkommen sein. Der Eine sieht das Unendliche an einem Punkte, über den der Andere noch mehr oder weniger weit hinausschaut; es kommt auf die Fassungskraft und Tragweite eines jeden Geistes an. Um ein Beispiel zu nehmen, das uns weitab liegt, und darum die Sache um so klarer macht, erinnere ich an jene unglücklichen culturlosen Völker Afrikas und Australiens. Wie muss der Begriff des Unendlichen bei Menschen beschaffen sein, deren Zählfähigkeit nicht über den materiellen Besitz hinausgeht, sondern beschränkt wird von der Anzahl der Schafe und Rinder, die man selbst oder der Herr oder der Nachbar besitzt? Ein solcher Mensch wandelt auch über den Sand am Ufer des Meeres und sein Auge zeigt ihm die Sterne des Himmels; aber sie geben ihm nicht den Begriff des Unzähligen, denn er hat viel zu früh zu zählen aufgehört, als dass er den Versuch, sie zu zählen, wagen könnte; sie liegen weiter als sein Unendliches; er kann sich bei ihnen nichts mehr denken. Stumpf schreitet er über den Sand, schaut nicht auf nach oben, und wählt sich ein einzelnes Ding, das er vom Wege aufnimmt, zum Fetisch.

Von dieser niedrigsten Stufe bis zur höchsten gibt es viele Zwischenstufen. Die höheren Religionen unterscheiden sich am wesentlichsten durch die Weise, wie sie das Verhältnis des endlichen, bedrückten Menschen zum Unendlichen erfassen, und wie sie demgemäß die Erhebung und die Befreiung von allem Niedern zu bewirken suchen. Hier liegt die Verschiedenheit in der Auffassung der menschlichen Natur, und nicht nur in der Form des Erkennens, sondern auch in der Weise des Fühlens. Denn es muss sich ja notwendig mit der andern Anschauung von der Stellung des Menschen der Gottheit gegenüber, auch ein ganz anderes Gefühlsleben entwickeln. Und durch Erkenntnis und Gefühl werden die Mittel bestimmt, durch welche der Mensch zur religiösen Seligkeit erhoben werden kann.

Wenn nun dies Religion ist, was hat der Mythos mit ihr zu schaffen? An sich, ihrem Begriffe und ihrer Idee nach, gar nichts. Betrachten wir sie aber historisch, in ihrem Zusammenleben mit allen Betätigungen des menschlichen Geistes, so stellt sich die Sache ganz anders heraus.

Die Religion ist eine Erkenntnis- und Gefühlsart, welche mit der menschlichen Natur unzertrennlich verbunden ist, so unzertrennlich wie Sprache und eine gewisse gesellschaftliche Einrichtung und der Gebrauch und die Anfertigung gewisser Handwerkszeuge und wie die Anwendung des Feuers. Noch ist kein Volk gefunden, dem diese Elemente des menschlichen Lebens gefehlt hätten. Wenn Reisende versichern, dass irgend ein noch so elend lebender Volksstamm, den sie besucht hatten, ohne Religion sei, so beweisen sie mit solcher Aeußerung nur ihre Unfähigkeit, das menschliche Leben in seinen niedrigen Formen zu beobachten, und Eilfertigkeit des Urteils.

Wenn nun also jedes Volk, auch das ungebildetste, Religion hat, und auch die ältesten Geschlechter der Menschheit schon Religion haben mussten; und wenn die Erkenntnis dieser Menschen sich notwendig in Mythen bewegen musste: so kann natürlich ihre Religion, welche ja auch eine Erkenntnis ist, nicht anders als in mythischer Form sich kundgeben. So lange der menschliche Geist aus jeder Erscheinung einen Mythos bildet, so lange er keinen Gegenstand anders als im Mythos erfasst, so lange muss notwendig die religiöse Wertschätzung der Dinge, das Messen am Unendlichen sich um Mythen bewegen und sich mythisch ausdrücken. Nicht nur jedes einzelne Ding, sondern zu allermeist das, was als das Unendliche, als Gottheit gilt, und das Verhältnis, in welchem alles Endliche und namentlich der Mensch sich zur Gottheit befindet, wird mythisch gestaltet. So lange also der Mensch von den Naturerscheinungen noch so ergriffen ist, dass seine Sinne in hohem Grade davon geblendet sind, und dass er folglich die unvollkommensten Warnehmungen ganz phantastisch combinirt und ergänzend ausgestaltet: so lange wird er in den erschütterndsten Erscheinungen das Unendliche am sichersten zu erfassen meinen, und in den Gestalten, welche er im Gewitter und im Uebergange von

der Nacht zum Tage so eindringlich kennen lernt, seine Gottheiten sehen. Wir haben uns schon die Lage und die Stimmung des Urmenschen vergegenwärtigt, aus welcher Mythos und Religion als ein Zwillingspaar entspringt. Er wird also in jenen mythischen Tieren, dem Drachen, dem Widder, dem Vogel u. s. w. seine Götter und Göttinnen sehen — sehen und verehren. Wie könnte er sie nicht verehren? Sie überragen mit ihrer Kraft die seinige in so hohem Maße, dass seine Vorstellungen sie nicht erreichen; und sie nützen ihm und schrecken ihn, schaden auch oft genug, um ihm zu erkennen zu geben, wie völlig er von ihrer Macht abhängig ist.

Vorstellungen von Göttern schafft der Mensch in erster Linie aus dem Sinne für das Unendliche, in zweiter Linie aus Furcht und Dankbarkeit, und zwar mit mythischen Elementen, weil er ursprünglich keine andern hat.

Nicht aus innerer Notwendigkeit also ist Religion mit Mythos von ihrem Ursprung an verbunden, nicht weil ihr Wesen zu solcher Vereinigung triebe, sondern weil es unter den in der Urzeit gegebenen Umständen nicht anders sein konnte. Zu Mythen gesellt ist die Religion der Kindheit des Menschengeschlechts. Diese Gesellung aber wird verhängnisvoll für sie. Zwar wird ihr dadurch nicht jede Entwicklung abgeschnitten; der religiöse Sinn ist mächtig genug, und der Mythos biegsam genug, um die Religion in mythischer Erkenntnisform hohe Stufen erreichen zu lassen; ja bis zum Monotheismus kann sie gelangen. Denn Mythen veranlassen zwar ursprünglich mit Notwendigkeit Vielgötterei; aber obwol der Eine Gott nur im schärfsten Widerspruch gegen Götzendienst hervortreten kann, so verträgt sich doch auch er mit dem Mythos; und wenn er im kindlichen Gemüte entsprungen ist und kindlichen Geistern gepredigt wird, so nimmt auch er nach Lage der Umstände mythische Form an. Wie hoch und rein auch ihrem Inhalte nach die Religiosität des alten hebräischen Propheten ist, so ist er doch an Bildung des Verstandes noch völlig Kind. Das eigentliche Wesen des mythischen Denkens, dass es den Gegenstand nicht im Begriff und in Abstractionen erfasst, sondern in Anschauungen aus dem Kreise der irdischen Natur und dem Leben

und Verkehr der Menschen: das bleibt beim Aufgange und selbst noch während der Entwicklung des Monotheismus bestehn. Man merkt es dem Propheten klar genug an, wie sehr er ringt, für die Darstellung seines unendlichen Gottes alle Banden und Schranken der sinnlichen Natur zu durchbrechen, und dieses Streben macht ihn zum größten, zum erhabensten Dichter; aber er ist Dichter geblieben, er war noch nicht logisch gebildet. Besonders aber das Verhältnis des Endlichen und des Menschen zu Gott, obwol im Monotheismus in keinem Vergleich tiefer erfasst als im Polytheismus, wird doch auch hier ganz mythisch gedacht: Schöpfung, Offenbarung, Bündnis oder Verlobung mit dem auserwählten Volke, jüngster Tag, Messias, Sohn Gottes, Opfer: das alles ist Mythos.

Wir begreifen heute die Verbindung von Mythos und Religion vollständig. Der Mythos ist eine Denk- und Darstellungs**form** er schafft Bilder, Anschauungen, Erzählungen; die Religion dagegen ist ein **Inhalt**, und wenn dieser erhabene Inhalt zuerst geschaffen wird, vermählt er sich mit jenen mythischen Formen, legt sich in jene Bilder und jene Erzählungen von Tatsachen hinein. Der unter dem Banne des Mythos stehende Geist weiß das natürlich nicht. Er hat seinen Inhalt nur in solcher Form, und kann beides nicht von einander scheiden. Für ihn ist diese Form wesentlich; und je höher sein Inhalt ist, je mehr er von der Wahrheit desselben durchdrungen ist, um so mehr ist er überzeugt, dass jene Begebenheiten, in welchen er so hohe Wahrheit besitzt, auch wirklich und gerade so, wie erzählt wird, vor sich gegangen seien.

Das ist nun das Verhängnisvolle für die Religion: während wir freilich den Mythos hochschätzen können, weil wir die darin enthaltene Wahrheit auszulösen vermögen, legt der kindliche Mensch alles Gewicht auf die Erzählung und glaubt die erzählte Tatsache als solche und fordert Glauben für dieselbe. Schreitet nun die geistige Entwicklung vor, so wird, was ehemals kindlich war, kindisch; man steift sich auf die Form bis zur vollen Verkennung und Verleugnung des Inhalts. Was einst Segen war, wird nun zum Fluche. Dies ist die Folge davon, dass die Religion, die ewig ist, an eine vergängliche Form gekettet war.

Aber nicht nur für den Gläubigen ist diese Verkettung so ver-

hängnisvoll, sondern auch für den Ungläubigen, für den Mann der Wissenschaft. Es gibt Philologen, welchen Religion und Mythos so identisch geworden sind, dass auch sie an der Masse der mythischen Gestalten eines Volkes die Kraft der Religiosität desselben messen oder die Macht der Religion in der Schöpfung von Mythen erkennen. Und weit verbreitet ist der Irrtum, als wenn die Schläge gegen den Glauben an Mythen auch die Religion träfen. — Noch verderblicher ist der Wahn, der sich ebenfalls bei Gebildeten wie bei Ungebildeten findet, der Wahn, welcher die Kraft und Tiefe der Religiosität an der Masse der ceremoniellen Uebungen misst. Mancher Philologe hat behauptet, der alte Römer sei religiöser gewesen als der alte Hellene, ohne andern Grund, als weil jener mehr Ceremonien geübt hat. Daraus folgt aber nur, dass der Römer abergläubischer war als der Grieche.

Zur Verkettung der Religion mit mythischem Aberglauben liegt indessen, zwar nicht in der Religion selbst, aber doch dicht neben ihr, noch ein besonderes Motiv. Sie hat, wie wir sagten, zwei Seiten oder Grundtriebe: von der einen Seite ist sie Erhebung zur Gottheit, ist sie Seligkeit; von der andern ist sie Streben aus der Gedrücktheit zur beseligenden Höhe. Wer nun verkennt oder außer Acht lässt, dass der Mensch nur durch klare Erkenntnis und sittliche Arbeit und Cultus des wahrhaft Schönen die gesuchte Beseligung erlangen kann, wer davon absehend ausruft: wie komme ich zu Gott? der ist schon in Blindheit und Wüste. Wer Gott nicht in sich fühlt, wird ihn nicht erjagen; an einen solchen drängen sich die mythischen Gedanken von Hölle und Teufel wie wütende Hunde und hetzen ihn in wilder Jagd zu jeder Grenze des Wahnsinns und des Lasters. Das aber ist nicht Religion, sondern Abirrung von ihr. Wer auf solche Erscheinungen hinweisend, die Religion von sich tun zu müssen glaubt, der begeht einen theoretischen Fehler, der ihm auch praktisch schaden wird.

Nein, noch einmal: die Religion ist ewig, sie ist das Allermenschlichste, des Menschen Heiligtum; der Mythos dagegen ist eine endliche Form, und die Form zerstören, damit der Inhalt um so reiner und heller strahle, ist eine gebotene Tat, ist die Aufgabe unsrer Zeit. Mit der Beseitigung des Mythos aber und dann noch

hauptsächlich durch allseitige Pflege der geistigen Gesundheit arbeiten wir auch jenen Verirrungen entgegen, welche nicht Ursache, sondern Folge und Ausbruch geistiger Krankhaftigkeit sind.

Diese Aufgabe aber ist schwer. Mit Bilderstürmerei ist nichts getan; und die am meisten zertrümmern wollen, mögen sich hüten, dass sie nicht tief in Götzendienst stecken bleiben. Es handelt sich um einen Befreiungsact rein innerer Art; es handelt sich darum, einen Grad von Bildung zu erreichen, um das Göttliche zu fühlen, in welcher Gestalt es erscheinen mag; um die Erhabenheit der wissenschaftlichen Erkenntnis, die Heiligkeit der reinen sittlichen Gesinnung, den Adel alles Schönen in steter Herrschaft über unsere Stimmung zu erhalten und zum einzigen Beweggrunde unserer Handlungen werden zu lassen. Ja, auch die Kunst wirkt religiös, erhebt zum Unendlichen, die echte Kunst, wenn sie rein aufgenommen wird (eine Symphonie Beethoven's ist heiliger als manche Kirchenmusik — und ist es gerade in demselben Maße, als sie musikalisch vollkommener ist, künstlerisch höher steht als jene) — und wehe der falschen Kunst, die dem Zeitvertreibe dient oder noch Schlimmerem.

Die unnatürliche, unglückliche Ehe der Religion mit dem Mythos wäre längst zerrissen, wenn nicht alles, was mit ihr zusammenhängt, eine besonders conservative Kraft hätte. Denn wenn wir durch alles, was wir sind und haben, mit unsern Eltern und den früheren Geschlechtern zusammenhängen, so tun wir es doch am innigsten durch die Religion, die uns als Heiligstes gilt, wie sie jenen dafür galt. Uns von ihr losmachen erweckt am meisten das Gefühl, als habe man sich von den Eltern abgelöst; und die Religion mutwillig verleugnen, scheint uns, müsse dieselben am meisten schmerzen. Nun war doch einmal ein gewisser Mythos religiös geheiligt, also mochte man ihn auch nicht aufgeben, da die Eltern an demselben hingen. Auch war noch zu keiner Zeit die Bildung so allgemein verbreitet, dass man hätte wagen dürfen, öffentlich und für Alle die Form abzustreifen, ohne Gefahr, damit den Inhalt selbst zu schädigen, zu vernichten. Selbst der edelste unserer Dichter, Schiller, mahnt zur Vorsicht. Vorsichtig müssen wir allerdings sein, nicht aus vornehmer Rücksicht auf das Volk,

von dem wir meinen, dass es an Bildung unter uns stehe, nein — sondern zunächst und vorzüglich unser selbst wegen. Das sei nie vergessen: man ist darum noch nicht innerlich frei, weil man gesagt hat: ich will frei sein. Innere Freiheit ist die schwerste Arbeit, und endlose Mühe.

Den Mythos übergeben wir der Verklärung durch die Poesie. Ob wir aber die würdigen Nachkommen unserer Vorfahren sind, mag sich darin zeigen, ob wir es vermögen, das heilige Feuer, das sie entzündet und genährt haben, noch heller leuchten zu lassen; ob uns unsere abstracte, bildlose Religion das leistet, was ehedem die mythische Religion geleistet hat — wenn sie es tut, so wird sie es besser tun. Wir müssen von uns fordern, dass wir mit nicht geringerem Eifer als unsere Eltern dem Studium, der Erforschung der Wahrheit obliegen, nnd dass wir es in höherem, reinerem Sinne tun; dass wir in sittlicher Lauterkeit leben und im Vermeiden wie im Ausüben strengeren, feineren Anforderungen nachkommen, und zwar aus einer Gesinnung, die das Gute will, weil es gut ist. Unser Idealismus muss reiner, kräftiger, umfassender sein; das Gemeine soll weit hinter uns bleiben, selbst im Scherz und Spiel. So wird nicht nur unser Zusammenhang mit unsern Eltern bewart, sondern überhaupt jene Verbindung der Humanität, von der ich zu Anfang dieses Vortrages als von einer erkannten Idee sprach, praktisch hergestellt werden — die ganze Menschheit eine Kette, in welcher jede Regung durch alle Glieder zuckt — die gegenseitige Verbürgung Aller für Alle, eines Jeden für Jeden.

Ueber Andacht.

Den Gegenstand, über den ich heute vor Ihnen zu reden die Ehre habe, bezeichnet die deutsche Sprache mit dem Worte Andacht. In unsrem Jahrhunderte wenigstens hat dieses Wort nur die eine übliche und scharf umgrenzte Bedeutung, an welche es uns sogleich erinnert. Anders freilich in den voraufgegangenen Zeiten: da bedeutete es ganz allgemein Absicht und Gedanken überhaupt. Luther z. B. sagt noch vom Herzen des Bösen, welches auf allerlei Tücke und Ränke sinnt, es sei in „heißer Andacht". Allmählich jedoch ward es immer mehr auf den religiösen Sinn beschränkt, so dass man schon längst nur von der Andacht der frommen Ceremonie reden kann, jede andere Anwendung aber nur scherzhaft gemeint sein kann.

So ist nun aber dieses Wort mit seinem specifischen Sinne ein Eigentum der deutschen Sprache, welches keine andere der großen Cultursprachen teilt. Wir würden sehr in Verlegenheit geraten, wenn wir den Ausdruck andächtige Gebete oder andächtige Stimmung z. B. französisch wiedergeben wollten; und wenn der französische Prediger seine Gemeinde anredet, kann er sie nicht „andächtige Zuhörer" nennen. Es fehlt dem Französischen das Wort. Denn prière ardente oder fervente ist ein heißes, inbrünstiges Gebet, und heiß und inbrünstig kann auch das gotteslästerliche Gebet des Diebes und Räubers sein; dévotion aber ist Frömmigkeit und Anbetung. Aehnlich verhält es sich in allen romanischen Sprachen und im Latein. Auch die griechische Sprache

hat kein entsprechendes Wort. Das am nächsten kommende wäre εὐφημία; aber dieses bedeutet frommes Schweigen bei den religiösen Uebungen, das Vermeiden von Wörtern übler Vorbedeutung, und so hängt es mit dem gesammten abergläubischen Verhalten der Heiden gegen die Gottheit zusammen. Noch mehr aber darf es Wunder nehmen, dass auch im alten Hebräischen unser Begriff Andacht keine Bezeichnung gefunden hat, wie auch weder im neuen Testament noch in der reichen christlichen syrischen Litteratur, noch auch im Talmud. Und ist es nun nicht um so überraschender, dass in der jüdischen, auch neuhebräisch genannten Sprache unser deutsches Wort in dem Worte Kawwono sein genau entsprechendes Gegenbild findet? Also weder die Römer und Griechen noch die Romanen, weder das alte noch das neue Testament, weder Syrer noch Talmud haben den Begriff der Andacht sprachlich erfasst; aber die Deutschen seit etwa einem Jahrhundert und die Juden des Mittelalters seit etwa sieben Jahrhunderten, und hier wie dort ist er nicht blos Besitz der Philosophen, sondern Gemeingut Aller, Eigentum der Umgangssprache.

Das jüdische Kawwono hat zwar einen ganz anderen Ursprung als das deutsche Andacht, aber dennoch einen ganz ähnlichen Entwicklungsgang. Letzteres enthält in seinem Stamme das Denken und in der Präposition „an“ die Richtung, verschweigt aber, worauf die Gedanken gerichtet werden sollen. Dieses wesentliche Moment hat der Sprachgebrauch hinzugeschaffen. Das hebräische Wort hingegen bezeichnet zunächst bloß das Richten, selbst in ganz sinnlicher Bedeutung, und erst allmählich erhält es im Sprachgebrauch die religiöse Bedeutung der Richtung des Gemüts auf Gott. Die wirkliche Gleichheit aber des jüdischen und deutschen Ausdruckes mag ein fliegendes Wort der Juden beweisen, das nur die deutsche Sprache wiedergeben kann: „ein Gebet ohne Andacht ist wie ein Körper ohne Seele“.

Woher kommt dieser Satz? Kein Schriftsteller hat ihn erfunden; er ist wie eine Pflanze von selbst gewachsen im jüdischen Geiste. Er hat, wie das Wort Kawwono, nach den Angaben meiner gelehrten Freunde, seinen Keim und die erforderlichen Nahrungsstoffe schon im Talmud und fand die belebende Wärme im Gemüt

aller frommen Beter. Dort senken sich die Wurzeln ein. Im 11. Jahrhundert aber sprießt der Keim über den Boden hervor und wächst an's Licht. Das geschah in dem beschaulichen Geiste des Bachja, als er sein Werk über „die Pflichten des Herzens" verfasste. Da beschreibt er die Andacht, ohne sie aber zu benennen; er kennt das Wort Kawwono in diesem Sinne noch nicht. Er sagt: „Die Wörter gehören der Zunge, der Sinn gehört dem Geiste; die Wörter bilden gewissermaßen die Schale, der Sinn ist der Kern. Wenn nun der Betende mit der Zunge betet, sein Herz aber von ganz anderen Gedanken voll ist, so ist sein Gebet ein Körper ohne Geist, eine Schale ohne Kern." Was in diesem Ausspruche Bachja's und in seinen weiteren Ausführungen emporsprießt, gewinnt erst um ein Jahrhundert später in dem systematischen Kopfe des Maimonides einen festen Stamm, indem er dies Alles in dem Begriffe und Worte Kawwono verdichtet. Hiernach bildet sich in der Heimat der genannten beiden Männer, unter den Juden Spaniens, unser fliegendes Wort, das von Isak Arama im 15. Jahrhundert als bekannt und allgemein üblich citirt wird. Schon vorher aber war es in den Orient gelangt (der Karäer Ahron ben Elija 1354 in Constantinopel citirt es), in das heiße Klima der Kabbala. In diesen wuchernden Boden versetzt, wird der Stamm von einer schönen, aber doch einer Schmarotzerpflanze umrankt. Es schlingen sich kabbalistische Gedanken um die Andacht. Diese geistige Verirrung, welche wir Kabbala nennen, war in ihrer reinen Erscheinung zu hoch, in ihren unreinen Ausläufen zu niedrig, als dass der allgemeine jüdische Geist davon hätte inniger berührt werden können. Doch danken wir es dem Kabbalisten, dass unser schönes Wort in das kühlere Klima Deutschlands gelangte, wo ganz von selbst, ganz absichtslos und unbewusst, die Umrankung abfiel und der reine Stamm wieder in nackter Schönheit erschien. In unserem Jahrhundert befindet sich unter den unzähligen Lehrbüchern der jüdischen Religion und den Spruchsammlungen kaum eins, das nicht lehrte: „Gebet ohne Andacht ist wie ein Körper ohne Seele", ohne dass eins zu sagen wüsste, woher es diesen Ausspruch gewonnen hat. Das nenne ich einen glücklichen Spruch, den jeder im Munde

führt, ohne den Urheber zu kennen, als wäre er vom Himmel offenbart.

Aber hüten wir uns nun vor der Schmeichelei, als hätten Deutsche und Juden allein beim Gebet Andacht. Es könnte uns sonst, und vielleicht mit Recht, entgegnet werden, wir hätten das Wort nur darum, weil uns die Sache häufigst fehle. Wie könnten wir meinen, dass die Heiligen der Bibel ohne Andacht gebetet hätten! Wenn Mose in seiner letzten Rede uns die trostreiche Versicherung gibt: Du wirst überall Gott finden, so „Du ihn nur suchst mit Deinem ganzen Herzen und Deiner ganzen Seele“ und wenn Jesus verheißt und fordert, man werde und solle Gott anbeten „im Geiste und in der Wahrheit“, so kann solches Suchen und solches Beten wol nicht ohne Andacht geschehen. Wie alle ethischen Lehren dem Bewusstsein im Anblicke des Unsittlichen aufgingen: so erwachte auch die Forderung der Andacht erst durch die Warnehmung des Mangels derselben. Da während und nach dem zweiten Tempel die Tageszeiten festgesetzt wurden, zu denen gebetet werden sollte, und da die Formeln des Gebets immer mehr eine feste Gestalt annahmen: da bemerkten die tieferen Gemüter eine Veräußerlichung des Gebets, das zu oft als eine Störung des Verkehrs und eine Last empfunden und widerwillig und in gedankenloser Eile verrichtet ward, als wär's ein Frondienst, den man Gott schuldigermaßen zu leisten habe. Und da ertönte in den „Sprüchen der Väter“ die Warnung: „Behandle dein Gebet nicht wie eine ständige Leistung und als die Zahlung einer lästigen Schuld; sondern es sei aus freiwilliger Erregung des Innern ein Flehen um Erbarmen und Gnade vor Gott dem Gnadenreichen und Allbarmherzigen“.

Wenn also Andacht der Sache nach längst vorhanden war, so verdienen doch, dünkt mich, die Deutschen und die Juden dafür volle Anerkennung, dass sie mit tief eindringendem Scharfblick die Andacht als dasjenige formale Element erkannt haben, welches von selbst auch den Inhalt, die Bestimmung und das ganze Wesen des echten Gebetes angibt. Denn wenn es richtig ist, dass ein Gebet, wie Mose, die Mischna und das neue Testament es fordern, ohne Andacht undenkbar ist: so scheint es mir auch umgekehrt

unzweifelhaft, dass mit Andacht nur ein Gebet aus freiem Herzen und wahrhaftigem Geiste fließen könne.

Zunächst wollen wir hören, wie Andacht definirt worden ist von Maimonides und von Kant. Ersterer erkannte sie darin, dass der Mensch alle zerstreuenden, geschäftlichen, selbstsüchtigen, kurz alle von Gott ablenkenden Gedanken aus seinem Bewusstsein banne, und dagegen sich vergegenwärtige, dass er vor Gott stehe. Hiermit dürfte wol der Sache nach dasselbe gesagt sein, was Kant so ausdrückt: „Andacht ist die Stimmung des Gemüts zur Empfänglichkeit Gott ergebener Gesinnung.“ Dieser gewaltige Philosoph spricht übrigens höchst geringschätzig von der Andacht, indem er meint, sie sei immer mit dem Wahne verbunden, dass sie schon an sich einen Wert habe. Dass die Gefahr dieses Wahnes aber nahe liegt, zeigt freilich die Geschichte der Religion in betrübender Weise; die ausgesprochenen Warnungen blieben eben unbeachtet. Und so ist es schmerzhaft zu sehen, wie seit dem hohen Altertume bis heute „jederzeit fleißiges Beten, Büßungen, Kasteiungen, Wallfahrten u. dgl. unnütze, geisttötende Selbstpeinigungen für die kräftigsten Mittel zur Entsündigung und zur Erlangung der Gunst des Himmels gehalten wurden, und man durch Askese und Einsiedelei die Krone der Heiligkeit zu erringen vermeinte“. Es ist aber nicht bloß ein Verkennen von Mittel und Zweck, wie Kant meint, wenn die religiösen Uebungen, die nur als Mittel gelten dürfen, den Wert des Zweckes selbst beanspruchen; sondern ist es denn nicht auch ein Widerspruch in sich selbst, wenn wir in der Andacht fortwährend unsere Bereitwilligkeit zum guten Willen zeigen, niemals aber dazu vorschreiten, den guten Willen durch die Tat zu bezeigen? Freilich „andächtig schwärmen ist leichter als gut handeln“.

Die Selbstsucht kann in alles Gute dringen und dann verdreht sie dasselbe, ohne es in der äußern Erscheinung zu ändern, in seinem innersten Wesen. Auch der pflichtgemäße Lebenswandel, wenn er bloß die Gunst, den Schutz und die Woltaten Gottes, oder die Achtung und Ehre der Menschen bezweckt, ist ja gerade so unsittlich wie die falsche Andachts-Uebung. Bedarf die Andacht zu ihrer Ergänzung der sittlichen Tat: so gehört auch umgekehrt

zum Wesen der guten Tat die Andacht, wie wir bald deutlicher sehen werden. Das Gute ist sicherlich vor Gott so wolgefällig, wie es dem Menschen gefällt; aber ob Gott lohnen oder strafen will, und ebenso, ob er das andächtige Gebet gnädig erhören oder unerfüllt lassen will: das bleibt seiner Gerechtigkeit, Güte und Weisheit anheimgestellt. Fern also bleibe bei der Tat wie beim Gebet auch der verstohlenste Hinblick auf Lohn und Strafe. Handle so, dass deine Handlungsweise Gott und Menschen gefallen müsse, und dass du vor allem dir selbst bei strenger Selbstprüfung gefallen müssest, damit, wenn Gott dich in seiner Gnade segnet, der Segen des Heiligen keinen Unwürdigen treffe.

Solche Gesinnung soll durch die Andacht gestärkt werden. Darum haben die Weisen des Talmud eben so wie Jesus von demjenigen Gebet, welches die persönlichen materiellen Bedürfnisse vor Gott bringt, eine sehr geringe Meinung, insofern es nämlich nur die Sorge um das zeitliche Leben bekundet. In der Tat muss man sich doch fragen, wie z. B. das Gebet um Fruchtbarkeit, um Sonnenschein und Regen und Tau, um eine reich gesegnete Ernte, höher geschätzt werden könnte, als das Pflügen und Bestellen des Ackers durch den Fleiß des Bauern. Wahrhafte Frömmigkeit kann jenes sich Herandrängen an Gott mit seinen kleinen Sorgen um die Stunde, in der Hoffnung, dass sich der Allgütige durch dringendes Bitten erweichen lassen werde, nur verurteilen. Aber von dieser egoistischen Inbrunst ist Andacht weit verschieden. „Wirf deine Lasten auf Gott“, rät der Psalmist, „auf dass deine Gedanken fest in Gott ruhen.“ Das andächtige Gebet soll Gottvertrauen und Gottergebenheit schaffen durch Vergegenwärtigung seiner Allweisheit und allumfassenden Güte. Es soll uns befreien von aller Kleinlichkeit, uns erheben in höhere Gedankenkreise, uns stärken und reinigen zur guten Tat. Das ist die Erbauung, welche es uns schaffen soll. Wir sollen dahin kommen, so zu beten, wie Bachja von einem Frommen mitteilt: „Mein Gott, meine Sorge und mein Kummer um Dich hat alle andren Sorgen und jeden sonstigen Kummer aus meiner Seele gebannt“; und dass, wenn uns der Schlag unheilbar getroffen hat, wir im tiefsten Schmerze mit dem frommen Hohenpriester Eli sagen: „Und doch ist Gott Er tue was Ihn gut dünkt“.

Wir werden das Wesen der Andacht noch genauer kennen lernen, wenn wir nun zur psychologischen Analyse schreiten. Die erste Frage wird wol die sein, ob sie ein Denken, oder ein Fühlen, oder ein Wollen ist. Hierüber werden wir aber schnell hinwegkommen, indem wir bedenken, dass in der Andacht die ganze Seele liege, die Seele der Andacht voll sein müsse; denn damit ist klar, dass alle drei Formen der Seelentätigkeit an ihr teilhaben, dass sie ein andächtiges Denken und Fühlen und Wollen zugleich sei. Ist sie aber so umfassend, so wird sie noch rätselhafter, wenn man beachtet, dass sie in dem mannichfaltigen Inhalt der Gebete immer nur eine und dieselbe Andacht ist. Wir sprechen Hymnen, die sich im höchsten Fluge der Gedanken erheben, das Wesen und Walten Gottes in der Natur und in der Geschichte preisen; wir sprechen frohe Dankgebete und auch trübe Bitt- und Bußgebete; und unsere Gebetsordnung vereinigt für jeden Gottesdienst alle diese Arten von Gebeten — und in diesen allen soll Andacht sein. In jedem Gebete sollen wir von der unendlichen Erhabenheit Gottes und dagegen von dem Gefühl unserer Kleinheit und Nichtigkeit ergriffen sein; und beides soll verbunden sein mit dem Dankgefühl für Seine Herablassung zu Seinen endlichen Geschöpfen und mit dem Vertrauen zu Seiner Gnade; und durchweg durch alles Beten soll der Vorsatz walten, Ihm nachzuahmen mit unserer schwachen Kraft, Ihm ähnlich zu werden trotz unserer Hinfälligkeit. Dies Alles zusammen nennen wir Andacht.

Kein Wunder, dass man sich zuweilen die Andacht recht wunderbar vorstellt. Aber wie sie nicht mit Inbrunst verwechselt werden darf, so auch nicht mit Verzückung, nicht mit Schwärmerei und stürmischem Gebaren. So viel steht fest: wenn Gott in uns sein soll, so dürfen wir nicht außer uns uns sein. Lautes Schreien und Toben beim Beten verrät Kleingläubigkeit und Heidentum, sagt der Talmud; und Maimonides meint, die Andacht gebe sich kund, in Ruhe und Gelassenheit (בנחת).

Kant hat schon bemerkt, dass die Andacht eine Stimmung sei. Es ist hier nicht die Gelegenheit, das Wesen der Stimmung zu erörtern; es kann genügen, daran zu erinnern, dass wir von einer heiteren oder von einer trüben Stimmung reden, und dass,

abgesehen von körperlichen Einflüssen, auch geistige Verhältnisse, Gedanken, Erinnerungen in uns eine Stimmung schaffen, und dass hinwiederum letztere in unser Bewusstsein Gedanken ruft, welche ihr angemessen sind. Es ist nicht ein bestimmter, gerade dieser oder jener Gedanke, den sie ruft; aber es ist ein gewisser Kreis von Gedanken, innerhalb dessen sich der Geist je nach seiner Stimmung ergeht. Oft sind es auch verschiedene, und zwar einander entgegengesetzte Gedankenkreise, verbunden mit mannichfachen einander widerstreitenden Gefühlen, die aus diesen Gedanken und aus ihrem Gegensatz erfolgen, welche die Stimmung bedingen. So ist auch die Andacht eine Stimmung, welche aus den weitesten und schroffsten Gegensätzen entspringt, aus Demut, Erhebung und Dankbarkeit vor dem Höchsten gemischt ist. Jeder Mensch besitzt eine große und mächtige Gruppe von Gedanken, welche Gott und unser Verhältnis zu Ihm betreffen — eine Gruppe, welche ebensowol unsere engsten persönlichen, wie umfassendsten und höchsten Interessen innigst berührt, welche vielfältig mit unserem Ich verwebt ist, und darum die lebhaftesten Gefühle der Harmonie und leider auch der Disharmonie in uns erweckt. Die Frage: was bin Ich? und wie bin Ich? diese schneidigste aller Fragen, welche den Mittelpunkt aller Philosophie, aber auch des alltäglichen Denkens jedes gesitteten Menschen ausmacht, weil sie ebensowohl das allgemeine Wesen der Menschheit als das concrete Dasein des Einzelnen betrifft: sie verlangt eine Antwort, welche nur in Verflechtung mit der Gedankengruppe von Gott gegeben werden kann. Mit dieser Antwort ist vom Menschen eine Visitenkarte bei Gott abgegeben.

Ist nun die Andacht eine solche Stimmung, so liegt weiter die Frage nahe, ob es eine heitere, frohe oder eine trübe, schmerzliche Stimmung ist. Darauf wird aber jeder sogleich die Antwort bereit haben, dass sie zwar immer eine ernste, dabei aber sowol heiter als trübe sein kann. Woran man sieht, dass sie ihrem Wesen nach weder heiter noch trübe ist, d. h. sie ist keine pathologische, sondern eine ideale Stimmung, Es giebt noch andere ideale Stimmungen: wir haben solche, wenn wir wissenschaftlich denken, wahrhafte Kunstwerke anschauen, edle Taten üben. Und

diese idealen Stimmungen müssen doch wol unter sich und mit der Andacht nahe verwant sein. Der Philosoph Hegel fasst Philosophie, Kunst und Religion zusammen unter dem Namen „absoluter Geist“; das beweist doch eine tiefe wesenhafte Verwantschaft.

Die Andacht kann unwillkürlich über uns kommen, wie bei Ereignissen, die uns überraschen, aus denen uns Gottes und auch des Menschen Wesen besonders entgegenleuchtet. Andacht ist die Aufmerksamkeit auf Gott; und diese kann ohne unsere Absicht plötzlich von innen oder auch von außen her geweckt werden. Wir können aber auch die Andacht absichtlich herbeirufen; und wenn wir dies wollen, so ist, wie immer, wenn wir Aufmerksamkeit in uns wecken wollen, Sammlung das erste, was wir zu erstreben haben; d. h. wie es Bachja und Maimonides fordern, wir müssen alle zerstreuenden Gedanken, alle Gedanken an Befriedigung materieller Bedürfnisse, an Geschäftliches, an sinnliche Genüsse, alle Gedanken, welche nicht auf Gott und Religion zielen, unterdrücken, aus unserem Bewußtsein weisen, damit diejenigen Gedanken, welche durch das Gebet und die Predigt angeregt werden sollen, in uns einziehen können und Raum und Gelass in uns finden. Wie wir die Hand bereit halten, um etwas Erwartetes schnell ergreifen zu können; wie wir das Auge fest auf einen einzigen Punkt richten, um etwas an diesem Punkte Erwartetes, so wie es in die Erscheinung tritt, zu beobachten: so können wir auch geistige Organe bereit halten, um erwartete uns dargebotene Gedanken zu erfassen. Ein inneres Auge wird fest und ausschließlich auf einen Gedankenzug geheftet, der sich durch unser Bewusstsein bewegen soll. Andacht ist die Anspannung unseres innersten, Denken, Fühlen und Wollen beherrschenden Seelenorgans, vermittelst dessen wir Gott und alles menschlich Edle, alles Wahre, Schöne und Gute erfassen — aber nicht als bloß theoretische Begriffe erkennen, sondern als Gegenstände unserer tiefsten Zuneigung und unseres intensivsten Strebens uns vergegenwärtigen.

Abgesehen von der Sammlung, welche eine absichtliche Vorbereitung zur Andacht ist, können wir leicht drei Stadien der Andacht unterscheiden: vor dem Gebet, während desselben und nach

Vollendung desselben. Die Andacht, mit der man zum Gebet schreitet, ist noch leer, ist nur eine gewisse Sehnsucht, die erst erfüllt werden soll. Erst beim Gebet selbst tritt die energische Andacht auf, in welcher das Gemüt durch Erhebung, Klärung und Kräftigung diejenige Befriedigung und Beruhigung gewinnt, welche man Erbauung nennt. Die Erbauung, die man als Erfolg des Gebets davon trägt, sie erst ist die volle dauernde Andacht, welche durch ihre Fülle und Dauer ihre Wahrheit und Echtheit bekundet.

Ihren Mittelpunkt also hat die Andacht im Gebet. Als solche hat sie bei aller möglichen Mannichfaltigkeit der Gebete doch nur ein Motiv, das sich kundgiebt durch einen Gedanken, ein Gefühl und ein Streben. Der Gedanke ist: ich stehe vor Gott. Daher lautet die Warnung unserer Weisen: wisse, vor wem du stehst. Und wir sind hingetreten vor Gott, um ihm unser Herz zu zeigen. Wer nun könnte zu Gott sprechen: Sieh mein Herz an, wie rein es ist! Das zart besaitete Herz des Dichters und Denkers Gabirol singt: „Vor deine Unendlichkeit trete ich und zittere, denn dein Auge sieht alle Gedanken meines Geistes." Das Gefühl der Unwürdigkeit vor Gott gibt den Grundton jedes Gebets, welcher Art es auch sein mag. Aber der schon angeführte Spruch der Väter, dein Gebet sei ein Flehen um Erbarmen und Gnade, enthält den Zusatz: halte dich niemals für einen verlorenen Sünder, der sich nicht wieder zu Gott finden könnte. Halte dich auch in keinem Unglück für einen von Gott Verlassenen; sei überzeugt und gewiss, dass Er jeden von Schmerz Gebeugten aufrichtet, und dass Er namentlich jeden Zurückkehrenden aufnimmt, jeden, der zurückkehren will, stärkt, jedem zum Kampfe gegen den Feind im eigenen Herzen Kraft verleiht. Das ist das Moment des Willens in der Andacht: im Bekenntnis der Sünde das Gelübde der Besserung; in der Klage der feste Vorsatz, dass wir den Schmerz ertragen und ohne zu murren und anzuklagen unsre Pflicht üben wollen. Die echte Andacht spricht zu Gott: „Wir wollen! willst Du nur, dass wir wollen!"

Das ist die Erbauung: die Gewissheit, dass wir den Weg kennen, der zu Gott führt, mit dem Vorsatz, denselben zu gehen ohne davon abzuweichen. Und dieser Weg zu Gott, den die An-

dacht führt, ist der der sittlichen Tat. Der Kabbalist mahnt, man solle bei Beginn des Gebets eindringlichst zu sich sprechen: „ich erkenne an und nehme auf mich als höchstes Gebot die Pflicht der Nächstenliebe“. Und des Abends auf seinem Lager bat er Gott um Verzeihung für alle, die ihm etwa Unrecht getan haben könnten.

Freilich ist der beste und der allemal unumgängliche Lehrer der Sittlichkeit die sittliche Tat selbst; wir müssen sie praktisch üben, um sie mit Erfolg zu lernen. Aber die Andacht selbst treibt hin zu diesem Lehrer. Können wir uns denken, dass Jemand Tag für Tag sein Herz vor Gott öffnen sollte, um ihm Tag für Tag dieselbe Gemeinheit, denselben Schmutz zu zeigen?

Kennen wir nun Wesen und Zweck der Andacht, so mögen noch einige Worte angebracht sein über die Mittel sie freiwillig zu erzeugen; und da sie bloß durch sich, wie jede Aufmerksamkeit nicht lange anhalten kann, so bedürfen wir auch der Mittel sie zu unterstützen und zu längerer Dauer zu befähigen.

Das Maß der Herrschaft über die Stimmung ist in den Menschen verschieden. Gut gezogene Knaben brechen beim Geläut der Glocke ihr lärmendes Spiel augenblicklich ab und erwarten in gespannter Aufmerksamkeit die Frage des Lehrers. So kann es Jeder dahin bringen, zu bestimmter Stunde sein Werkzeug aus der Hand zu legen, oder Rechnungen, Zahlen, Geschäftspläne aus dem Bewusstsein zu fegen, um in andächtiger Ergriffenheit ein kurzes Gebet zu sprechen — und dahin soll es Jeder bringen. Für Denjenigen aber, der dies nicht vermag, und in dem Falle, dass eine länger dauernde Andacht gewünscht wird, treten äußere Hilfsmittel anregend ein: wir gehen in das Gotteshaus. Schon der Gang dahin, die Absicht beten zu wollen, wirkt stimmend. Sind wir aber unterwegs noch nicht in die rechte geistige Verfassung gelangt, so wirkt schon kräftiger der Eintritt in das Haus, welches keinem andern Zwecke dient, als die Gläubigen zur Andacht zu versammeln, das aber auch in seiner ganzen Einrichtung und durch heilige Symbole auf diesen Zweck hinweist. Ferner, dass wir in diesem Raume so oft schon frohe Feste und schmerzliche Trauerfeier begangen haben; dass wir auf diesem Sitze oder in einem

ganz ähnlichen Hause unseren Vater und sonst manchen verehrten Mann so oft andächtig wussten: das alles wirkt für diesen Augenblick mit, auch wenn es unbewusst bleibt. Nun ertönt Gesang eines Vorsängers, eines Chors, einer Gemeinde, wie er abermals nur hier ertönt; und der alle Einzelstimmen zusammenhaltende und wiederum nur bei solcher Gelegenheit gehörte Ton der Orgel braust durch das Gotteshaus — wieviel kräftigste Mittel wirken hier zur Andacht auf uns ein, sei es um die noch nicht vorhandene zu wecken, oder um die erschlaffende immer wieder zu erfrischen. Musik und Gesang ist ja überhaupt die Kunst der Stimmung, und es gibt eine besondere religiöse Musik, d. h. die Kunst, durch Melodien andächtige Stimmung zu wecken. Die Stimmung aber ist vorzugsweise sympathetisch, d. h. sie erwacht und behauptet sich sicherer in der Gemeinsamkeit mit Vielen, in einer Gesellschaft, Gemeinde.

Alles, was dem freien Geiste angehört, müssen wir lernen; und, was wir gelernt haben, müssen wir, um es nicht zu vergessen, unausgesetzt üben. Auch Liebe zu Gott und Nächstenliebe, Mitleid und Barmherzigkeit, demutvolle Hingabe, Verehrung und Dankbarkeit, alle diese humanen Gefühle und Tugenden müssen wir lernen und üben, um eine Fertigkeit darin zu erlangen. Und ebenso verhält es sich mit der Andacht. Das Gebet im Hause, welches doch allemal dicht am geräuschvollen Markte des Lebens steht, kann nur ganz kurz sein und wird oft von dem Lärm des Lebens übertäubt. Darum ist der Besuch des Gotteshauses ratsam. Alle Mittel aber, die dasselbe zur Erhebung bietet, werden gar nichts vermögen, um die Gedanken zu bannen, die auf den äußeren Nutzen, auf Lust und auf Befriedigung der Eitelkeit zielen; nichts wird dich zur Einkehr in dein besseres Selbst bringen, nichts wird dich zur Rechenschaft vor Gott und vor dir selbst bewegen, wenn du nicht in der Andacht eine gewisse Fertigkeit erreicht hast. Wer alle Jahr einmal andächtig sein will, wird bald merken, dass er auch dieses eine Mal nicht andächtig ist, trotz des guten Willens nicht sein kann. Seine Gedanken wollen ihm nicht ins Gotteshaus folgen und streifen in der äußeren Welt umher. Er wird sich gespalten fühlen: seine Gedanken sind nicht da, wo er sich

leiblich befindet — statt der erhofften Erbauung ein Gefühl arger Disharmonie.

Wer also nicht oft betet, wird es nicht erlernen. Hier aber droht eine große Gefahr, der die Frommen leicht unterliegen. Alles was geübt, gewohnt, geläufig wird, verliert seinen anfänglichen Reiz, sein Interesse und wird gedankenlos abgetan. So ergeht es auch dem häufigen Beten. Man hat endlich das Gebet auswendig gelernt, und es läuft auswendig ab als eine Reihe von Stößen der Zunge und Bewegungen der Lippe. Dagegen bietet auch kein Gotteshaus Schutz. Gesang und Orgel rauscht am Ohr vorbei, und das Auge schweift kalt über alle heiligen Symbole und Zeichen. Am wenigsten hilft Abwechselung der Mittel, neu gedichtete Gebete, neu componirte Gesänge. Man überschätze überhaupt die ästhetische Gestaltung des Gottesdienstes nicht. Es ist nicht die Schönheit des Gebets, welche wirkt, sondern dessen Wahrheit und Schlichtheit. Es sind die einfachsten Accente, welche das Gemüt am tiefsten ergreifen und am meisten erheben. Nun darf nicht geleugnet werden, dass auch heute und in aller Zukunft solche Gebete gedichtet werden können; und ist ein neues Gebet gelungen, so spreche und bewahre man es. Das tatsächliche Verhältnis im allgemeinen aber ist doch das, dass die Worte, an denen unsere Väter Jahrhunderte und Jahrtausende hindurch ihre Erbauung gefunden haben, auch über unser Gemüt eine eigne Kraft ausüben. Wir sind nicht von heute und von gestern; sondern wir hängen, wie körperlich so geistig, mit einer langen Vergangenheit zusammen. Die Welt entwickelt sich; wir haben gegen unsere Ahnen vor Jahrtausenden in der Erkenntnis große Fortschritte gemacht. Was ihnen als neue tiefe Wahrheit vorgetragen war, ist uns nun endlich, Gott Lob, trivial geworden. Aber hat denn die Wahrheit, weil sie trivial geworden ist, aufgehört, erhabene Wahrheit zu sein? ist sie dadurch, dass sie Gemeingut Aller geworden ist und auch aus den Lippen des Kindes ertönt, weniger tief geworden? Gewiss nicht. Wer da glaubt, solchen allbekannten Gedanken durch künstliche Wortgebilde eine neue Gestalt geben zu müssen, den nennen wir töricht; immer und ewig aber werden wir die alte Wahrheit in ihrer ursprünglichen Form, in der sie zuerst dem

Geiste erschien, mit ungeschwächter Andacht hören: da werden wir meinen, den lautgewordenen göttlichen Gedanken unmittelbar zu empfangen, und die Mahnung unserer dahingeschiedenen Väter in ihrer eigenen Stimme zu vernehmen. Darauf beruht der Vorzug der alten Gebete. Heil uns, dass wir die alten Psalmen haben.

Der durch die Geläufigkeit im Beten entstehenden Gefahr ist nur in einer Weise mit Erfolg zu begegnen, nämlich mit der Willenskraft, mit dem energischen Willen, andächtig zu sein, erzeugt und gestärkt durch die Ueberzeugung von dem Werte der Andacht für unser ganzes Leben. Wir haben Andacht vor dem Gebet, d. h. wir wollen mit Bewusstsein vor Gott hintreten; wir haben Andacht beim Gebet, d. h. wir wissen, dass wir vor Gott stehen, um Ihm unser Inneres zu enthüllen, alles was uns bewegt, was uns erfreut und was uns schmerzt und was uns kümmert vor Ihm auszugießen; und wir haben Andacht nach dem Gebet, d. h. mit der Erbauung, welche wir durch diese Einkehr in uns, durch diese Abrechnung mit uns, durch den gefassten Entschluss „Wir wollen“, gewonnen haben, treten wir ins Leben zurück. Was wir im Gebet gelernt haben ist dies: wo wir auch stehen und gehen, sind wir vor Gott; was immer wir auch treiben mögen, in unserm geschlossenen Gemach, wie auf offenem Markte, sind wir vor dem Herrn aller Geister, der Herz und Nieren prüft. Das Gotteshaus und das Gebet bietet nur die Vorbereitung für den Gottesdienst im Leben. Was bedeutet denn jenes Gebet des Frommen, dass er nur eine Sorge habe: die Sorge um Gott; nur einen Kummer: den Kummer um Gott? Was ist dies für eine Sorge, was ist dies für ein Kummer um Gott? Es ist die einzige Sorge um die eigene Versittlichung und die Versittlichung der menschlichen Gesellschaft und ihrer Einrichtungen, und der einzige Kummer, dass die Vervollkommnung seiner selbst und der Menschheit langsam vorschreitet, so oft stockt. Also noch einmal: nicht das Gebet ist Gottesdienst; andächtiges Leben ist Gottesdienst, und das Gebet Vorbereitung. Was im Gotteshause empfangen ist, das wird offenbar in der Welt. Wissenschaft und Kunst sind kein Luxus: sie gehören zum Inbegriff des sittlichen Lebens. Sie sollen uns eine Erholung bieten, damit der Mensch nicht zum Sklaven seiner Arbeit und seiner

sinnlichen Bedürfnisse werde. Sie sollen uns schützen vor sündhaftem Aberglauben, vor wahnvollen Vorurteilen, vor einseitiger liebloser Beurteilung unseres Nächsten; sie führen uns den Menschen aller Zeiten vor, und wir sollen die Mannichfaltigkeit ihrer Bestrebungen und Schicksale, die vielfachen Formen ihrer Arbeit und ihres Genusses, ihres freudvollen Glückes und ihrer schmerzvollen Leiden kennen lernen, um das Gute in seiner tausendfachen Gestalt lieben und zugleich das Böse in allen seinen trügerischen Umkleidungen, wie in seinem offnen Hohne gegen das Edle verwerfen zu lernen. Große Geister waren es, welche behaupteten, die Bühne des Schauspiels sei eine moralische Anstalt. Ist es die Bühne wissenschaftlicher Vorträge weniger? Nun denn, wahre Wissenschaft und echte Kunst sind nicht zu erfassen ohne Andacht. Das Gotteshaus ist nicht bloß in dem Sinne die Geburtsstätte aller Künste, dass diese sämtlich im Dienste des Gebets entstanden sind; sondern für alle Zeiten gilt, dass wir nur durch die im Gebet gewonnene Erbauung unser Wissen und Anschauen beleben. Wer Beethoven's Musik bloß mit dem Generalbass versteht, wer Schiller's Tragödien oder die Meisterwerke der bildenden Kunst oder die Natur bloß nach den Gesetzen der Aesthetik, nach der Harmonie der Formen und Farben begreift, und die Wissenschaft als logisches System erkennt: der empfängt Gestalten, Tonkörper und begriffliche Körper ohne Seele. Die religiöse Andacht, verwant mit der wissenschaftlichen und ästhetischen Stimmung, verschmilzt mit dieser. Sie ist es, welche in alle Schönheit und alle Wahrheit, in Natur und Geschichte den göttlichen Geist haucht; und die in Kunst und Wissenschaft gewonnene Erbauung mit der religiösen ergießt sich in die sittliche Tat.

Ueber Demut.

Die Betrachtung, die ich heute vor Ihnen anzustellen die Ehre habe, gehört in das Gebiet der Religions-Philosophie. Ich fasse nämlich die Demut nach der im heutigen Sprachgebrauch vorzugsweise geltenden und auch beim Ursprunge des Wortes maßgebenden Bedeutung als eine religiöse Tugend, welche freilich, wie alles Religiöse, auf die Sittlichkeit ihren Einfluss üben muss, an sich aber keinen ethischen Charakterzug bildet. Wenn wir Demut mit Bescheidenheit vergleichen, so fühlen wir wol alle sogleich, dass hier nicht etwa bloß eine Steigerung gegeben ist; sondern jede dieser beiden Tugenden hat ihren von der andern verschiedenen Quell sowol, als auch Kreis der Betätigung. Die Bescheidenheit, wie hoch oder weit sie getrieben werden mag, zeigt sich immer nur dem Menschen gegenüber. Gegen Gott bescheiden sein, wäre eine unangemessene Redeweise; Demut vor Menschen aber scheint uns unwürdig. Demütig sind wir nur vor Gott und vor dem, worin wir einen Abglanz der Gottheit auf Erden erkennen, vor Gesetz und Recht, gegenüber dem Vaterlande und dem Herrscher und der Obrigkeit, vor dem Richter und dem Diener der Religion als solchem, kurz vor allem Heiligen, vor dem wir uns unwürdig dünken und vor dem Manne, welcher und insofern er das Heilige in seiner Person vertritt. Also ist Bescheidenheit eine ethische, Demut aber eine religiöse Tugend. Denn Religion und Sittlichkeit sind dadurch unterschieden, dass erstere die Beziehung des Menschen zu Gott, letztere aber die Verhältnisse der Menschen unter einander begreift.

Demgemäß ist auch der Ursprung des Wortes Demut: es ist aus der religiösen Rede, aus dem Begriffskreise des Christentums erwachsen. Etymologisch bedeutet es den Mut, d. h. die Gesinnung, des Dienenden, und mag früher nicht bloß in religiösem Sinne genommen worden sein, sondern auch Herablassung und Bescheidenheit bedeutet haben; und selbst heute noch, wenn wir die Ableitung „demütigen“ bilden, mischen sich ganz fremde Beziehungen ein. Die Sprache giebt kein sonderndes System der Begriffe. Genug, dass der religiöse Sinn des Wortes zu allen Zeiten überwiegend blieb, wie es in demselben geschaffen war.

Im Christentum ist die Demut von hervorragender, ganz charakteristischer Wichtigkeit. Jesus in der Bergpredigt widmet den Demütigen sein erstes Aschré (die erste Seligsprechung). Ich könnte es zwar nicht gerechtfertigt finden, wollte man behaupten, den alten Kultur-Völkern sei die Demut fremd gewesen; aber sicherlich hatte diese in der nationalen Denkweise an verschiedenen Orten und zu verschiedenen Zeiten eine eigentümliche Färbung und auch nicht die gleiche Stellung und Schätzung. Bei den Griechen z. B. herschte in der dramatischen Poesie, die doch einen wesentlich religiösen Charakter trug, durchweg der Gedanke, dass die Hybris, d. h. die Selbstüberhebung, den Menschen in das Verderben stürze; was aber dem Menschen nach hellenischer Vorstellung ziemt, was ihn erhält, das war nicht unsere Demut, sondern die Sophrosyne, d. h. etymologisch nur gesunder Sinn, dann aber Mäßigung, Besonnenheit, als Grundlage aller Sittlichkeit. Unter den vier Kardinaltugenden der Griechen, Einsicht, Tapferkeit, Gerechtigkeit und Besonnenheit findet die Demut so wenig wie die Liebe eine Stelle.

Die griechischen Benennungen des Demütigen im Neuen Testament sind mehr oder weniger wörtliche Uebersetzungen der hebräischen Wörter, wie sie sich bei Jesaja, in den Sprüchen, in den Psalmen finden, und aus denselben wird offenbar, dass dem Hebräer der Begriff der Demut aus dem der Erniedrigung und Demütigung durch das von Gott gesandte Unglück hervorging; der Demütige ist gebrochenen Herzens, niedergeschlagen, arm und elend. Man sieht, die Demut erschien als eine Tugend, welche

im Unglück erwächst, wie die Ueberhebung als unselige Frucht des Glückes galt. Das war eine einseitige Auffassung; ja man könnte zweifeln, ob die Demut, wie wir sie verstehen, dem Hebräer aufgegangen war. In den Psalmen, nach der in denselben vorherschenden Stimmung, spricht zwar ein unerschütterliches Gottvertrauen, Gottesfurcht und Liebe zu Gott, fromme Freude und Dankgefühl gegen Gott, auch das Sündenbewußtsein und die Erkenntnis der Nichtigkeit des Menschen; aber Demut? Der Grundton der Psalmen scheint etwa in folgenden Versen gegeben (Ps. 140, 13. 14): „Ich weiß, dass Gott der Elenden Sache führt, den Armen Recht schafft. Ja, die Gerechten werden deinen Namen preisen, die Redlichen wohnen vor deinem Angesicht.“ Das Glück des Bösen, so wird vielfach ausgeführt, ist leicht erschüttert und wird bald stürzen; der Fromme wird dies erleben, und sein Glück wird fest stehen: dies wird in allen möglichen Wendungen ausgedrückt, und das ist freilich nicht Demut. Indessen wie ganz anders klingt Ps, 39, 10. Mitten in der Darstellung der Nichtigkeit des Menschen und seines eigenen Elends sagt der Psalmist: „Ich bleibe stumm, tue nicht meinen Mund auf; denn Du hast's getan“. Das ist genau Hiob's Wort: „Gott gibt, Gott nimmt, Gott sei gelobt“. Und wenn im bekannten 51. Psalm das Bewußtsein der Sündhaftigkeit sich selbst anklagt, aber vor Gott um Gnade und Verzeihung fleht, ein reines Herz und einen neuen Geist erbittet und zum Schluß gesagt wird: „Gottgefällige Opfer sind ein gebrochener Geist, ein Herz zerbrochen und zerknirscht verschmähst du nicht“; so ist doch damit klar und gewiss ausgedrückt, dass unter dem gebrochenen Herzen und gebeugten Geist nicht das äußere Unglück, sondern das dabei auf Gott gerichtete Gemüt zu verstehen ist; denn solches Gemüt soll als ein Opfer dargebracht sein, der Betende selbst also muss sein Herz zum Opfer bereiten. Nur so erlangt er einen zu allem Guten willigen Geist und ein frohes, wonniges Bewusstsein der Seligkeit vor Gott.

Demnach sind wir doch wol berechtigt, allen Psalmen, sowol den Aeußerungen tiefsten Schmerzes als höchsten Frohsinns, die Demut unterzulegen, auch wo sie nicht entschieden ausgesprochen ist; und wenn wir die Psalmen beten, müssen wir es uns zur

Pflicht machen, unser Gemüt demütig vorzubereiten. Wie dies zu verstehen ist, können wir aus dem 131. Psalm lernen, in welchem die Demut zwar gar nicht einmal genannt, aber fest gezeichnet ist, zuerst negativ durch ausdrückliche Leugnung ihres Gegenteils, dann auch positiv durch ein ansprechendes Gleichnis. Der kurze Psalm lautet: „Gott, nicht hoffährtig ist mein Herz, noch stolz mein Blick, ich gehe mit nichts um, was mir zu groß und unerreichbar ist. Ja, gestillt und geschweigt habe ich meine Seele, wie ein entwöhntes Kind bei der Mutter; wie das entwöhnte Kind ist in mir meine Seele." So ist die Demut: wer sie hat, ist frei von Ueberschätzung seiner selbst, der blickt nicht verächtlich auf Andere herab und überhebt sich nicht in seinen Plänen; er hat alle Begehrlichkeit zum Schweigen gebracht und ist bei Gott nicht wie der schreiende, klagende und begehrliche Säugling, sondern wie das entwöhnte Kind, das glücklich ist, bei der Mutter zu sein, ohne von ihr zu verlangen. Hier ist auch die Einseitigkeit überwunden, als wäre nur der Arme, der Elende demütig; nein, die Demut ziemt sich für jede Lage; sie ist in sich Zufriedenheit und Glück: denn was dem Demütigen widerfährt, kommt ihm vom gütigen Gott, und immer ist er wunschlos bei Gott.

Wie sich der Glückliche demütig zeigt, und wie Gott selbst Demut lehrt, können wir aus einer biblischen Erzählung ersehen. Dawid, von der Weide hinter der Herde auf den Thron gelangt, nachdem er alle Feinde Israel's überwunden und unterworfen hatte, nachdem er die Grenzen seines Reiches weit über das Israel gelobte Land ausgedehnt und eine Macht gegründet hatte, von deren Größe sein Vorgänger, der König Saul, wol nicht zu träumen gewagt hatte — Dawid, gegen Ende seines Lebens, will Gott einen Tempel bauen. Das war Dankbarkeit; aber die Demut mochte noch fehlen. Nun lässt durch den Propheten Nathan Gott, der Allumfassende, der in keinem Hause wohnt, seinem Liebling sagen in göttlicher Ironie: Willst du mir ein Haus bauen? nicht doch! aber ich will dir ein Haus bauen: deine Nachkommen sollen immer fort und fort deinen Thron erben, und dein Sohn, den ich mit väterlicher Hand leiten will, er mag mir einen Tempel bauen. Unter dieser Ueberfülle der Gnade Gottes erwachte die Demut in

Dawid, und er rief aus: „Wer bin ich, Herr Gott, und was mein Haus, dass du mich so weit gebracht! und nun eröffnest du meinem Hause solche Zukunft! . . . Nach deinem Willen hast du all dies Große getan! . . so erfülle deine Verheißung für die Zukunft, auf dass dein Name groß sei auf ewig."

Nun wissen wir, wie die Demut spricht; zwei Worte sind es, im Glück und im Unglück: „wer bin ich? du hast's getan!" Wie darf ich murren! wie mich überheben! du hast's nach Deiner Weisheit und Güte getan! Die Demut spricht im Glück und Unglück dasselbe, aber freilich (das ist menschlich) mit anderer Betonung und anderer Stimme.

Wir werden auf die Bibel zurückkommen. Versuchen wir zuvor, durch philosophische Betrachtung das Wesen der Demut zu ergründen, zu erkennen, was sie ist, worauf sie beruht.

Wenn man über eine besondere ethische oder religiöse Tugend nachdenkt, so gerät man leicht in die Gefahr, dieselbe nach dem Umfange ihres Betätigungskreises und der Höhe ihres Wertes zu überschätzen; sie erscheint gar leicht als der Quell aller Sittlichkeit und aller Religion und zugleich als Spitze derselben. Der Schein ist auch nicht falsch; man muss sich nur davor hüten, falsche Schlüsse daraus zu ziehen. Jede Tugend, für sich betrachtet, muss als die ganze Tugend erscheinen; denn in jeder ist wirklich die ganze ihrem innersten Wesen nach, aber in jeder nur nach einer eigentümlichen Modification. So ist auch in jedem, was wir schön nennen, die ganze Schönheit, aber in irgend einer besonderen Abschattung. Es wäre also ein falscher Schluss, wenn man behauptete: wer eine Tugend hat, besitzt alle; und wer eine nicht besitzt, hat keine. Es verhält sich vielmehr mit der Tugend, wie mit jeder Fertigkeit und Anlage. Wir wissen, wie wunderlich ein gutes Gedächtnis für Namen neben einem mangelhaften für Zahlen steht; und Begabung für Mathematik setzt nicht zugleich auch Begabung für Geschichte und Sprachen voraus.

Insofern aber zeigt sich wirklich der innere Zusammenhang aller Tugenden, dass jede ohne die andere auch in sich selbst mangelhaft bleibt und sogar sehr leicht in das ihr entgegengesetzte Laster umschlägt. Wie leicht verwandelt sich Demut in Hochmut!

Dann war es die falsche, sagt man, und nicht die echte. Gewiss, ich meine aber eben, dass die echte Demut ohne andre Tugenden, welche aber aus ihren eigenen Quellen fließen, nicht bestehen könne; und wollten wir das Ideal der Demut zeichnen, so müsste sie von allen Tugenden, deren jede eigenes Wesen und eigenen Ursprung hat, begleitet und unterstützt sein. Im körperlichen Leben zeigt sich dasselbe Abhängigkeits-Verhältnis: kein gesundes Herz ohne gesunde Lungen! Blut und Nerven und Muskeln bedingen einander; kurz jedes Organ, obwol es selbständig wirkt, wächst und gedeiht, ist doch nur gesund mit der Gesundheit aller Organe.

Dass die Demut eine Beziehung des Menschen zu Gott ist, haben Sie schon im Eingange dieses Vortrages gehört. Machen wir uns nun diese Beziehung klar; denn das Gesagte drückt ja nur im allgemeinen aus, was von allem Religiösen gilt.

Was wir auch immer von der Gottheit aussagen mögen, es kann nur ein Gleichnis sein; wie scharf, hoch und fein wir auch den Begriff der Gottheit gestalten mögen, es ist nur ein Bild, von menschlichen Verhältnissen entlehnt. Der Mensch ist das Vollkommenste, was wir aus Erfahrung kennen, und nur Menschliches vermögen wir angemessen zu denken. Nun nehmen wir von diesem vorzüglichsten der uns bekannten irdischen Wesen die höchsten Eigenschaften und denken sie in ihrer vollkommensten Wirksamkeit, wie sie uns am Menschen niemals erscheinen, und setzen daraus den Begriff der Gottheit zusammen, und gelangen so zum erhabensten Gedanken, dessen wir fähig sind — aber angemessen haben wir mit all dem Gott nicht gedacht; wie sehr dieser Begriff alles Menschliche überfliegen mag, sein Inhalt kann den menschlichen Ausgangspunkt in keinem Stücke vergessen lassen. Wir denken unter Gott immer nur das Bild des über-idealen Menschen. Dessen muss man sich bewusst bleiben, wenn man ernstlich von Gott spricht. Es kann nicht anders sein; der Endliche kann den Unendlichen nicht denken.

Am liebsten und am besten wählen wir zu den Zügen, welche die Gottheit zeichnen sollen, die sittlichen Charaktereigenschaften, womit wir denn auch zugleich der Ethik der Menschen eine gött-

liche Unterlage bereiten. Das ist gerechtfertigt und das einzig Mögliche. Nur dürfen wir nie vergessen, dass auch die ethischen Begriffe dem menschlichen Leben entlehnt sind und, auf Gott übertragen, ihren Sinn völlig ändern. Sowol die Liebe Gottes zu seinen Geschöpfen als die Liebe des Menschen zu Gott ist ganz anderer Art als die Liebe unter Menschen. Was thun wir Gott, wenn wir ihn lieben? Es könnte nur zu argen Verirrungen führen, wollte man Gott in derselben Weise und nur in noch höherem Maße lieben, als Gatte und Gattin oder Freunde einander lieben. Noch weniger kann in dem Verhältnis zwischen Gott und Menschen die Gerechtigkeit gedacht werden, und gerade die völlige Unangemessenheit einer solchen Vorstellung, als vermöchten wir in der Menschen Tun eine Gerechtigkeit gegen Gott und in Gottes Walten eine Gerechtigkeit gegen den Menschen zu erkennen, gerade das Ungeziemende dieses Gedankens wird durch das tiefe Hiobs-Lied gelehrt.

Wenn wir trotz all dem nicht umhin können, von Gottes Liebe und Gerechtigkeit zu reden, so geschieht es in dem Bewusstsein, dass wir vor Gottes Gerechtigkeit nicht bestehen würden, und dass wir der Liebe Gottes unwürdig sind. Was also immer uns von Gott zu Teil wird, ist seine Gnade; dieser gegenüber ziemt sich auf unsrer Seite allein Demut — demutvolles Genießen der göttlichen Gaben, demutvolles Ertragen der von Gott gesandten Leiden, demutvolles Ringen und Streben nach sittlicher Vervollkommnung in Arbeit und Muße, in Tat und Beschaulichkeit — demutsvoll, d. h. im Gefühl unsrer Unwürdigkeit und Schwäche und dennoch hoffnungsvoll im Hinblick auf Gottes Gnade, die dem aufwärts Strebenden die Hand reicht.

Demut ist demnach kein niederdrückendes, sondern ein erhebendes Gefühl; sie ist das gerade Gegenteil von Zerknirschung und Verzweiflung, ist fern von allem asketischen Gebaren und weltfeindlicher Vereinsamung, wie von teilnahmsloser Untätigkeit. Sie ist das Selbstbewusstsein des Endlichen vor dem Unendlichen. Wir wir aber nach dem Ausspruche eines alten jüdischen Weisen Gott nicht als den Erhabenen denken können, ohne ihn zugleich als den Herablassenden zu denken: so kann sich auch umgekehrt

der Mensch vor Gott dem unendlich Erhabenen nicht als nichtig erscheinen, ohne sich zugleich als zur Hoheit Gottes hinaufschauend und hinaufsteigend zu erfassen. Dass der Mensch den Gegensatz des Endlichen zum Unendlichen ermisst, diese Erkenntnis seiner Nichtigkeit ist die Kraft, die ihn über sich selbst erhebt, sie ist die Demut, welche ihn stärkt und antreibt, ohne ihn je in Ueberhebung fallen zu lassen. Die Anschauung des Erhabenen würde selbst in der Aesthetik nicht für schön gelten dürfen, das Erhaben-Schöne müsste ein Widerspruch in sich sein, wenn es erdrückend wäre; aber alles Erhabene erhebt, indem es uns im Geiste aus unserer Niedrigkeit hinaufzieht. Genau ebenso wirkt auch auf dem Gebiete der Sittlichkeit und Religion der demütige Aufblick auf ein unendlich Vollkommenes, welches uns in seiner Gnade heraufwinkt und uns sein Bild zur Nachahmung hinstellt.

Diese Doppelseitigkeit der Demut, das in der Anschauung der göttlichen Erhabenheit erwachsende Gefühl demutsvoller Erhebung spricht der 8. Psalm in klassischer Weise aus; und es ist überdies belehrend, denselben mit einem berühmten Chor der Antigone von Sophokles zu vergleichen. Der griechische Dichter beginnt: „Vieles Gewaltige lebt, doch nichts ist gewaltiger als der Mensch“. Dies führt der Dichter aus, indem er vor allem an die Schifffahrt mit ihren Gefahren erinnert; vom Meere geht er über zur Erde, die der Mensch mit dem Pfluge durchfurcht; dann folgt die Jagd auf das Gewild und die Vögel, der Fischfang und die Zähmung des Rosses und des Stiers; dann preist er den Menschen, weil er denkt und spricht, Staaten mit gesetzlicher Ordnung gründet, sich vor Regen und Frost zu schützen weiß und sich auch gegen Krankheit Heilung schafft. Wunderbar tüchtig, ist der Mensch bald gut, bald böse. — Der Psalm beginnt nicht mit dem, was in der Natur gewaltig sein mag, sondern: Wie ist Gottes Herrlichkeit auch über die Erde, wie über den Himmel gebreitet! Kindermund festigt Sein Lob und das ist Seine Macht. Der Psalmist lässt den Blick von Erde zu Himmel, von Himmel zu Erde und wieder zurück nach oben schweifen: „Wenn ich Deine Himmel sehe, das Werk Deiner Finger, Mond und Sterne, die Du hingestellt hast — was ist der Sterbliche! doch gedenkst Du sein! und der Menschen-

Sohn! doch nimmst Du Dich seiner an!“ So beginnt der hebräische Dichter, ganz anders als der hellenische, mit der Größe Gottes und kommt von da zuerst zur Kleinheit des Menschen. Von diesem Gegensatze zwischen Gott und dem irdischen, endlichen Menschen ist er so hingerissen, dass er denselben kaum ausspricht. Die demutsvolle Pause hinter den Worten: „wenn ich deine Himmel sehe“ — ist beredter als jedes Wort sein kann; und der nun folgende Ausruf: „was ist der Mensch!“ genügt, um dem Dichter die andere Seite der Demut, die erhebende, ins Bewusstsein zu bringen: der Mensch ist es trotz seiner Nichtigkeit, dessen sich Gott annimmt, und dem in Folge dieser Gnade wenig an einem göttlichen Wesen fehlt; „du Gott hast ihn mit Ehre und Herrlichkeit gekrönt“. Und nun stellt der Dichter die Würde des Menschen in Gottes Schöpfung dar: der Mensch herscht über alle irdischen Wesen, und der Psalm wie der Chor gedenkt als besonders auszeichnend auch der Schifffahrt: der Mensch durchzieht die Pfade des Meeres. So gelangt der Psalmist von Gottes Größe und von des Menschen Kleinheit ausgehend zu einer viel höheren Größe des Menschen als der Dichter des Chors, obwol er nicht so gebildet ist, wie dieser, und des Denkens und der Sprache nicht erwähnt. Wir heute, wenn wir uns der Herrschaft der Menschen über die Natur bewusst werden, denken kaum noch an die Zähmung der Tiere und die Jagd auf dieselben und an die heilkräftigen Pflanzen, sondern an jene uns zum Dienst unterworfenen Kräfte, welche weder der Psalmist, noch der Chordichter kannten, an Dampf und Elektricität. Wie aber immer auch die menschliche Gewalt sich noch steigern mag, wie sehr wir über den Chor werden lächeln dürfen: über den Psalm können wir nie hinaus, der Mensch ist von Gott „mit Würd’ und Hoheit angetan“.

Bemerkt mag noch werden, dass der Chor und der Psalm die Kunst der Schifffahrt so hervorheben. Dem Hebräer als Binnenländer musste dieselbe noch wunderbarer erscheinen als dem meergewohnten Griechen. Der letztere denkt auch nur an die Gefahren des Meeres, an den Sturm und die hochgehenden Wogen; der Hebräer staunt (Sprüche 30, 12) darüber, dass der Mensch auf dem pfadlosen Meere sich den Weg bahnt. — Und wie der Psalm be-

gonnen hat: „Gott unser Herr, wie herrlich ist Dein Name auf der ganzen Erde“, wobei an die Pracht der irdischen Schöpfung zu denken ist: so lautet auch der Schluss mit denselben Worten: „wie herrlich ist Dein Name auf der ganzen Erde“, aber nun in dem andren Sinne: wie wird Gott durch den Menschen gefeiert und verherrlicht!

Wie sich Demut von Bescheidenheit unterscheidet, ist zwar schon im Eingang dieses Vortrages gesagt. Wir sind aber nun auf einen anderen Zug gestoßen, durch welchen der Unterschied voller wird. Die Bescheidenheit zeigt sich nur in dem Urteil des Einzelnen als solchen über seine eignen Leistungen und in seinen Ansprüchen bei seinem Benehmen gegen die Andern, die auch nur Einzelne sind. Demütig hingegen ist man gar nicht mit Rücksicht auf seine Persönlichkeit und Einzelheit, sondern als Mensch schlechthin, als endliches Wesen, dem Unendlichen gegenüber. Darum zeigt sich Bescheidenheit bei besonderen Gelegenheiten; Demut aber sitzt im Innersten der Gesinnung und zeigt sich jederzeit und durchweg in allem Reden und allem Tun. Der Demütige erhebt gar keine Ansprüche und erkennt sich das Recht dazu durchaus ab; denn er denkt sich vor dem Unendlichen.

Auch zeigt sich die Bescheidenheit, weil sie nur zwischen Einzelnen gelegentlich hervortritt, je nach dem Falle in bestimmtem Maße und in besonderer Form. Der Gelehrteste kann sich vom Handwerker und Handlanger belehren lassen; besitzen beide Bescheidenheit, so wird diese doch in dem Verkehr beider mit einander bei jedem in besondrem Falle besonders gefärbt auftreten. Die Demut, weil sie nur vor dem Einen Einzigen erscheint, ist immer absolut ihrem ideellen Wesen nach. Dass die Menschen in Wirklichkeit nicht zu allen Zeiten, und dass nicht alle Personen das Gefühl ihrer Nichtigkeit vor Gott in gleich hohem, im absoluten Maße haben, ist selbst eine Tatsache, welche uns zur Demut mahnt; und demütig müssen wir bekennen, dass, wie unsrer Kraft und Tugend so vieles fehlt, so auch unsere Demut immer nur eine beschränkte ist.

Und hier liegen nun die sittlichen Gefahren, denen der Demütige ausgesetzt ist. Geübt und gewohnt, sich vor Gott zu stellen,

verlernt er gar leicht, sich den Nebenmenschen gegenüber in Bescheidenheit zu wissen. Er fühlt sich durch Demut gehoben, und glaubt sich darum über die Andren erhoben. Daher begegnen wir wol zuweilen dem abstoßenden Anblick: demütig vor Gott — unbescheiden, hochmütig und herschsüchtig gegen Menschen. Dabei sehen wir von der heuchlerischen Demut füglicherweise ganz ab. Auch von solcher Heuchelei eben ganz abgesehen, fällt der Demütige leicht in den Irrtum, sich näher zu Gott zu glauben als die Andren; er vermeint wol gar, in die Ratschlüsse Gottes eingeweiht zu sein, Seine Wege und Seinen Finger zu kennen, und wird der Bescheidenheit so weit entrückt, dass er sich als Richter über Alle hinstellt und sogar eine Demütigung Aller für gerecht und erwünscht halten würde. Er setzt sich auf Gottes Thron und wird ein furchtbarer Götze.

Die Bescheidenheit zeigt sich sowol in dem eignen Urteil in der angemessenen Schätzung des Verdienstes, das man sich um die Gesamtheit erworben hat, als auch in dem ruhigen Wunsche, derselben Schätzung in dem Urteil seiner Nebenmenschen zu begegnen, bei diesen wahrhafte Anerkennung, gebührende Ehre und zumal angemessenes Vertrauen auf seinen Charakter zu finden. Und wie der Bescheidene sein Urteil von den Andren erwartet, so ist auch sein Wirken auf die Andren gerichtet. Wer nun aber die Demut so eifrig pflegt, dass er darüber der Bescheidenheit vergisst, der verliert die Andren mehr oder weniger aus dem Auge; er dünkt sich über ihnen, und ihr Urteil über ihn ist ihm nichts. Und in dieser Gefahr ist der zu allermeist, dessen Beruf es ist, Demut zu predigen. Zeigt dies nun deutlich, dass Demut an sich nicht zur Gerechtigkeit, Bescheidenheit und Liebe führt, und wie sie ohne Beistand dieser Tugenden in Irrtümer gerät, welche grauenhafte Folgen haben können: so ist dabei doch auch klar, dass sie durch solche Irrtümer ihr eignes Wesen verleugnet. Der Demütige, sich nichtig wissend, wünscht sich zu erheben, Wert und Ehre vor Gott zu erlangen. Den einzigen Weg dazu aber hat ihm Gott gezeigt. Es gibt keinen andren als den der Gottähnlichkeit, und diese betätigt sich ausschließlich durch Liebe und Gerechtigkeit, durch Geduld, Sanftmut und Milde gegen den Nebenmenschen. Wer diesen Weg

verlässt, verliert die Demut. So ist die wahre Demut allerdings ein Trieb zur Sittlichkeit und kann gerade darum ohne diese, also auch ohne Bescheidenheit, nicht die wahre sein; denn ohne Sittlichkeit ist sie zunächst inhaltsleer und füllt sich bald mit falschem Inhalt. Wenn Gott in seiner Gnade uns seine Liebe zuwendet, die wir nicht verdienen und für die wir ihm gar nicht danken können, was wir uns in Demut sagen müssen: wie sollten nicht hinwiederum auch wir unseren Nebenmenschen Liebe und Gerechtigkeit mit Milde widerfahren lassen, denen wir überdies so viel verdanken, und denen wir unsere Dankbarkeit auch durch Wort und Tat bezeigen können. Gott gibt uns ohne Gegengabe: wie sollten wir nicht gern von dem, was wir nur durch die menschliche Gemeinschaft erworben haben, den Menschen zurückgeben! Wenn du weise und geschickt bist, woher hast du deine Weisheit und Geschicklichkeit? Durch Lehren und Einrichtungen, welche dir die Gesellschaft gegeben und gesetzt hat: so wirke denn auch mit deiner Fähigkeit zum Besten dieser, denen du sie verdankst. Vor Gott ist alle deine Kraft nichts; wenn du dich aber mit Gott gleichsam verbindest und, wie Gottes unendliche Weisheit wirkt, so du deine endliche zum Heil der Menschen demutsvoll wirken lässest, durch Tat oder Belehrung, so gewinnst du Wert und Würde vor Gott. Der Demütige wird sich nicht für zu gut halten, wenn sein angestrengtes Wirken nur einen geringen Erfolg zu versprechen scheint; er wird seine Kraft nicht für so groß halten, dass er sie nur für große und sichere Ziele einsetzen wollte, er wird sich für einen engen Wirkungskreis nicht für zu begabt halten; sondern, auf Gottes Allmacht schauend, wird er sich sagen: wer bin ich? und was ist meine Kraft? aber so viel ich vermag, werde ich tun, mit einer Kraft (wie unser edler Dichter Schiller singt),

„Die nie ermattet,
Die langsam schafft, doch nie zerstört,
Die zu dem Bau der Ewigkeiten
Zwar Sandkorn nur für Sandkorn reicht,
Doch von der großen Schuld der Zeiten
Minuten, Tage, Jahre streicht.“

Denn in keinem Augenblick darf unbeachtet bleiben, dass die Demut nicht bloß das durchbohrende Gefühl unseres Nichts ist, sondern auch der hohe Flug zum Göttlichen. Sie ist die Mutter der Ideale und ist nicht herabdrückend und abschreckend, sondern ermutigend und kräftigend zu allem Guten, das in der Endlichkeit atomweise heranwächst.

Diesen engen Zusammenhang der Demut mit der Sittlichkeit drückt noch bestimmter als der Psalm eine Stelle in der nachbiblischen Litteratur der Juden aus. Sie stammt aus der Zeit des werdenden Talmud, und was ihr besondere Wichtigkeit verleiht, ist der Umstand, dass sie in dem Gebete zum Schlusse des Versöhnungstages ihren Platz gefunden hat. Sie lautet: „Du reichest die Hand den Sündern. . . Was sind wir, was ist unser Leben und unsere Kraft, was unsere Tugend und Frömmigkeit? Vor dir sind auch die Starken wie nichts und die Weisen ohne Einsicht. Alles Leben ist ein flüchtiger Hauch, das der Menschen wie der Tiere.“ Die Nichtigkeit der Menschen kann nicht entschiedener ausgesprochen werden. Darauf aber heißt es in dem Gebete unmittelbar weiter in wörtlicher Uebersetzung: „Du hast aber den Sterblichen ausgezeichnet von Anbeginn und ihn auserwählt, dir zu dienen.“ Hier müssen wir bei jedem Worte ein wenig verweilen. „Du hast ausgezeichnet“ oder genauer „ausgeschieden“, dieses Wort, ist, ich möchte sagen, ein dogmatischer Kunstausdruck. Mit demselben Worte heißt es in der Schöpfungsgeschichte: „Gott schied zwischen dem Lichte und der Finsternis.“ Diese Scheidung erst vollendete die Schöpfung des Lichts, indem sie Tag und Nacht schuf. Und noch eine Scheidung wird weiter genannt, nämlich die zwischen Himmel und Erde. Und nun wird dieser Ausdruck weiter gebraucht für den Gegensatz oder Unterschied von gut und schlecht, rein und unrein, heilig und unheilig, Sabbath und Werkeltag. So auch hat Gott schon bei der Schöpfung den Menschen geschieden, herausgehoben aus der Reihe der Naturwesen; denn im Menschen ist ein göttlicher Hauch, er ist kein Geschöpf der Erde, er ist ein Ebenbild Gottes. Damit hatte ihn Gott auserwählt — nicht bloß diesen oder jenen, nicht dieses oder jenes Volk, nicht Aschur, nicht Aegypten und auch nicht Israel,

sondern schlechthin den sterblichen, hinfälligen Menschen. Und wozu ist dieser auserwählt, für würdig erkannt, bestimmt? Lediglich dazu: Gott zu dienen. Der Psalm hatte die Herscherwürde des Menschen hervorgehoben; hier ist es die Priesterwürde des Menschen, welche als seine Bestimmung gilt, und welche ihn über die ganze Natur, innerhalb deren er genau wie das Tier steht, dennoch hoch erhebt.

Als ich nun einen Schluss dieses Vortrags suchte, kam ich nicht von dem Gedanken los: möchte der allgemeine Versöhnungstag der Menschheit bald anbrechen, wo Demut in Geleit aller Tugenden auf der ganzen Erde herscht, und der Mensch als Herr und Priester der Schöpfung erscheint.

Zum Ursprung und Wesen des Monotheismus.

Vorbemerkung.

Das folgende Stück, meist in Gesprächform, ist kein Vortrag, sondern Teil einer Recension über E. Renan's Schrift: Nouvelles considérations sur le caractère général des peuples sémitiques, et en particulier sur leur tendance au monothéisme. Extrait du Journal Asiatique. 1859 in der Zeitschrift für Völkerpsychologie. Bd. 1. S. 328 ff. — Renan wollte die eigentümliche Sprachform, die Religion, die socialen und politischen Einrichtungen, die Poesie und Wissenschaft jedes Volkes aus dessen eigentümlichen Instincten erklärt wissen. Auch könne kein Volk von seinem Instinct abfallen, Rassen sind dauernde Charaktere und Formen. So sei die Antwort auf die Frage vom Ursprunge des Monotheismus damit gegeben, dass derselbe im Instinct der Semiten gelegen sei, der Israeliten nicht mehr als aller andren Semiten. Hiergegen wäre nichts einzuwenden gewesen, und diese Ansicht konnte eine sehr heilsame Gegenwirkung gegen ältere triviale Ansichten bilden, wenn nur der Versuch gemacht wäre, die Instincte psychologisch zu analysiren. Wenn aber der Instinct als schlechthin letzte, unauflösbare Schöpferkraft hingestellt wird, so kann der Inhalt desselben nur aus seiner Schöpfung genommen werden; der religiöse Instinct der Semiten z. B. war eben so, dass er die Religion der Semiten schuf. Damit ist jede historische Erklärung abgeschnitten.

Aufserdem hatte Renan eine sehr geringe Achtung vor dem Monotheismus ausgesprochen. Derselbe sei fern davon „die natürliche Religion“ der Menschheit zu sein, bekunde keineswegs eine besonders hohe religiöse Begeisterung derer, die ihn geschaffen und bekannt haben, und sei nur das Erzeugnis d'un esprit étroit, sec et dénué de toute flexibilité. — Ganz ähnlich hatte der grofse Philologe Fr. Aug. Wolf geurteilt. — Dies musste zum Verständnis des Folgenden vorausgeschickt werden.

Ich begegnete gestern einem Philosophen, der aber wirklich religiös, und zwar monotheistisch ist, aus Ueberzeugung, nicht bloß

weil er sich in dieser Form am bequemsten mit der Religion abfände. Ich teilte ihm die Ansicht Renan's mit, und da ich den Schein annahm, als hätte ich sie zur meinigen gemacht, um zu hören, was er dazu meine, so fragte er mich: Nimmst du denn wol, wenn du von „natürlicher Religion" sprichst, das Wort natürlich in demselben Sinne, wie wenn man z. B. von dem natürlichen Gange des Menschen spricht? — Kann sein, antwortete ich. Aber bleibe mir fern mit verfänglichen Fragen und sokratischen Kniffen. Denn das Wort natürlich hat mehrere Bedeutungen, und es muss, wie ich fühle, mindestens zwei verschiedene Hauptbedeutungen haben. — Wollen wir die nicht bestimmen? — O ja, tu es. — Wenn du willst, dass ich es tue, so gib Acht, ob dir das gefällt. Natürlich heißt erstens: was von der Natur erzeugt wird, was wächst, was unbewusst entsteht; und zweitens: was der Natur angemessen ist, ihr entspricht, ihr gleicht, wenn auch absichtlich gemacht. Natur aber hinwiederum bedeutet erstlich den Gegensatz zu Geist, zweitens aber so viel wie Wesen, Substanz, und in diesem Sinne spricht man auch von der Natur des Geistes. — Das schien mir doch ganz umsichtig geschieden und durchaus unverfänglich. Dann fuhr mein Philosoph fort: Kannst du mir denn nun wol sagen, in welchem Sinne man vom natürlichen Gange des Menschen spricht? — Nun, ich meine, sagte ich, das sei ein Gang, der der Natur, dem Wesen des Menschen angemessen ist. — Recht schön, sagte er; aber kannst du mir wol auch sagen, was das heiße: dem Wesen des Menschen angemessen? — Da wurde ich ärgerlich und sagte: Dieses endlose Fragen! Es ist gar keine Kunst, aus jeder Antwort eine Frage schmieden. — Eine Kunst soll es auch nicht sein, o Lieber, sagte er. Aber was haben wir Beide denn wol Besseres, Angelegentlicheres zu tun, als zu fragen. Mögen uns doch die Klugen für Narren halten! Also gib mir nur schnell eine Antwort, damit ich dann wieder fragen kann. — Es war, ich kann's versichern, kein Mittel loszukommen; denn dieser Philosoph, sonst ein ganz verständiger Mensch, hat, wie jeder Philosoph an einer Manie leidet, die sokratische Fragomanie. Ich antwortete also keck, und (da ich wusste, dass er sehr idealistisch ist und den Materialismus gründlich hasst) so recht, um ihn zu

ärgern: Der Gang ist dem Wesen des Menschen angemessen, der vollständig in Uebereinstimmung geschieht mit dem anatomisch-mechanischen Bau unseres Leibes, die Beine vorzüglich angesehen als mechanische Pendel und Hebel. Werden also die Gehbewegungen in derjenigen Form der Anwendung der Kräfte und in derjenigen Richtung der Kräfte ausgeübt, welche der anatomische Bau des Leibes durch seine Construction am meisten begünstigt; geschehen sie also dann auch dermaßen, dass mit dem geringsten Kraftaufwande die möglichst größten Erfolge erreicht werden: so ist das der Gang, welcher dem Wesen des Menschen am angemessensten ist. — Ich hoffte nun, ihn in den höchsten Zorn oder Eifer geraten zu sehen. Aber wie hatte ich mich getäuscht! Er lobte meine Definition sehr und freute sich darüber und ermunterte mich, in meinen physikalischen und anatomischen Studien ja recht fleißig fortzufahren, und zwar wirklich ohne Ironie. Dann aber fragte er wieder: Glaubst du denn, dass alle Menschen diesen von der Anatomie bestimmten, ihrem Wesen angemessenen Gang haben? — Nein, sagte ich; die Wenigsten haben ihn; vielleicht nur die Soldaten, oder überhaupt diejenigen, welche sich durch fleißiges Exerciren diesen Gang angeeignet haben. — Wunderst du dich darüber nicht? fragte er. In unsrem Körper ist von Natur, d. h. vermöge seiner anatomischen Construction, ein bestimmter Gang sicher und entschieden prädisponirt; und dennoch gehen wir, wenn wir unserer Natur überlassen bleiben, nicht in dieser natürlich vorgebildeten Weise, sondern in einer unnatürlichen, unbequemen, bei der wir einen guten Teil unsrer Kraft nutzlos verschwenden; und nur künstliches, bewusstvoll absichtliches Einüben, gestützt auf Wissenschaft und Erfahrung, verschafft uns das, was uns natürlich ist! Wir alle, obwol wir doch von Natur gehen, schlendern, schleifen, schleppen, hinken, wanken, watscheln, wiegen den Leib; nur der Soldat, der einexercirte, nachdem er viel geschuhriegelt und gezwängt worden ist, nur er geht wahrhaft natürlich, nach der Natur! Bist du darüber nicht verwundert? — Ich war es in hohem Grade; denn ich hatte diese Betrachtung noch nie angestellt. Nun aber fiel mir ein, wie viel Dinge wir so von Natur machen, aber schlecht, so lange bis wir es künstlich lernen. Wie

quälen sich die Leute, welche die Feder schlecht halten, beim Schreiben! als hätten sie einen Kolben in der Hand! und wie leicht fliegt dieselbe über das Papier in der Hand dessen, dem ein strenger Schulmeister beigebracht hat, sie anatomisch-gesetzmäßig zu halten! Eben so denken auch Millionen von Natur und herzlich schlecht; nur der logisch Geschulte denkt naturgemäß.

So in Betrachtungen mich vertiefend hatte ich ganz vergessen, wovon wir, mein Philosoph und ich, in unserer Unterredung ausgegangen waren. Ich fragte ihn also: Was willst du denn aber mit allem dem sagen? — Vielleicht nichts, antwortete er. Nur, da du mir sagtest, Renan meine, der Monotheismus werde grundlos die natürliche Religion genannt, da er ja nur bei einer einzigen Race der Species homo gefunden werde: so wollten wir ja diese Ansicht prüfen. Da hatte es uns doch zuerst nötig geschienen zu sagen, was „natürlich" heißt. Das Wort zeigte sich doppelsinnig; denn es bedeutet sowol naturgeworden, als naturgemäß. Nach diesem Doppelsinne aber, fanden wir, mussten wir sagen, dass der natürliche Gang durchaus unnatürlich sei. So könnte ja wol auch die natürliche Religion sehr unnatürlich sein. — Ich fühlte wol, dass sich dieser letzte Satz ganz folgerichtig ergab, konnte mir aber doch nicht sogleich seinen Inhalt vergegenwärtigen. Mein Philosoph kam mir zur Hülfe: Wir nehmen also jetzt ein Doppeltes an, sagte er; erstlich: die natürliche Religion, d. h. die aus unsern natürlichen Instincten gewordene, könnte recht wol — wie es beim gewöhnlichen Gange der Menschen war — eine durchaus unnatürliche, d. h. dem Wesen des Menschen unangemessene, in seinem Geiste gar nicht begründete, seinen Geist quälende, aufreibende Religion sein; und zweitens: umgekehrt könnte recht wol die natürliche Religion, d. h. die dem Geiste des Menschen angemessene, in seinem wahren Wesen gelegene, sehr unnatürlich sein, d. h. sie brauchte gar nicht so von selbst, aus den Instincten der Völker zu entspringen. Ja das könnte nicht nur so sein; sondern das wäre sogar das durchaus Wahrscheinliche. Oder nicht so? — Durchaus. — Dann wirst du auch begreifen, ich meine billigen, wenn ich hinzufüge: fern davon, dass mir der Monotheismus darum weniger natürlich vorkommen sollte, weil er ursprüng-

lich und in Reinheit nur einem Volke angehörte: spricht dies allenfalls noch für seine wahrhafte Natürlichkeit. Zugleich aber ist es darum auch durchaus unwahrscheinlich, dass derselbe aus den rohen natürlichen Volks- und Racen-Instincten geflossen und nicht bewusstvoll von tiefen Geistern geschaffen sein sollte.

Hm, sagte ich; du scheinst selbst angesteckt von dem dürren Semitismus. Ich habe dir aber in Renan's Namen zwei Dinge zu erwidern. Erstlich: der Monotheismus ist für die Menschheit gar keine Woltat gewesen, für die wir den Semiten dankbar zu sein hätten. Wie er das Product eines schwachen religiösen Bedürfnisses, und nur eben nicht Atheismus ist: so ist überhaupt mit ihm der Menschheit zwar, man muss es anerkennen, ein unendlicher Dienst (immense service) geleistet, aber doch nur ein ganz negativer (p. 85). Er ist zwar die reinste Religion, aber doch nur für den einfachen Wüsten-Wandrer geeignet. Das Buch Hiob ist zwar von unvergleichlicher Poesie; aber es ermangelt vollständig des philosophischen Geistes, und sein Grundgedanke steht uns ferner, als der des scheinbar so sonderbaren indischen Geistes (p. 87). Dieses Buch ist zwar voll von dem Gefühl der göttlichen Größe; aber es behandelt die Gottheit, wie überhaupt der Beduine, cavalièrement (p. 39). Die Juden haben zwar den religiösen Fortschritt der Menschheit außerordentlich gefördert; aber den politischen Fortschritt haben sie sogar gehemmt, indem sich ein Volk über die Erde verbreitete, ohne irgend welches Vaterland zu haben (p. 92). — Genug, genug! rief mein Philosoph. Komm nur zum zweiten Punkt. — Wie du willst, sagte ich. Der zweite ist: wenn du meinst, dass der Monotheismus nicht aus dem Instinct der Semiten herausgegriffen sei, so sage, woher sollte er den Juden gekommen sein? Sollten diese, ursprünglich polytheistisch, sich dann später zum Monotheismus bekehrt haben? Aber wie wäre diese Bekehrung zu begreifen? in welche Zeit wäre sie zu setzen? durch welchen Einfluss zu erklären? Wirst du sagen, sie sei das Ergebnis eines sich lange Zeit an Theologie abmühenden Nachdenkens? Aber bedenke doch nur! Ein kleines vereinzeltes Völkchen, das weniger als die meisten andren geistig begabt ist, ohne politische oder militärische Bedeutung: in dieser engen, eng geistigen, eng

herzigen Gesellschaft sollte sich eine Umwälzung der Ideen vollzogen haben, die in Athen und Alexandria unmöglich war? Hier, unter diesem grob sinnlichen, brennend lüsternen, gemein wollüstigen Volke, diesem egoistischen, gewalttätigen, treulosen Stamme, unter diesen Menschen ohne alles Zartgefühl, die nie das Interesse von der Sittlichkeit abgesondert haben, unter diesen Arabern, diesen Juden, von denen der heiligste Mann, le plus saint homme ne se fait pas scrupule de commettre des crimes atroces pour arriver à ses fins — hier sollte man im hohen Altertum, Jahrhunderte bevor die Philosophie die erste Vorstellung davon hatte, zu einer Lehre gelangt sein, welche die Menschheit, indem sie dieselbe annahm, als die reifste (la plus avancée) anerkannt hat! Dieses Volk müsste ja dann an Intelligenz und Kraft der Speculation alle andren Völker übertroffen haben! Solche Folgerung ist doch offenbar ganz unhaltbar. — Gut declamirt, sagte mein Philosoph ruhig; auch das muss ein gebildeter Mensch können. Nun aber, wollen wir uns nicht die Widersprüche klar machen, welche in der von dir declamirten Rede Renan's liegen? — Immer Widersprüchen nachspüren! — Darin müssen wir uns üben, guter Freund, wenn wir Philosophen sein wollen. Denn wie der Musiker, der am schärfsten die Dissonanzen heraushört, zugleich das feinste Gefühl für die Harmonie hat: so erhält derjenige den schärfsten Sinn für den Einklang der Wahrheit, der die Discrepanzen der Sophistik am feinsten auszuspüren weiß. Indessen hier mögen die Widersprüche so offen zu Tage liegen, dass man sie sieht, ohne sie zu suchen. Lassen wir das also. — O nein, bat ich, sprich nur, sage was du denkst. — Was ich denke? ich will's sagen. Solche Fragen: wo, wann, von wem, wie ward der Monotheismus entwickelt, sind allerdings aufzuwerfen und wissenschaftlich zu beantworten. Ich will es dahingestellt sein lassen, ob uns die Tatsachen vollständig genug und in genügender Klarheit vorliegen, um den Ursprung des Monotheismus deutlich zu erkennen; nur muss man nicht tun, als gäbe es gar nichts zu sehen. Gar viel ist zu sehen für den, der das Auge offen hat; gar viel zu erklären für den, der nicht erst alle notwendigen Voraussetzungen abschneidet. Wie töricht wäre es, zu fordern, man solle einen Brand erklären, aber nicht voraussetzen,

dass brennbare Stoffe vorhanden seien! Wie töricht, zu meinen, ein Brand, der die ganze Welt ergriffen hat, habe sich in einem Haufen nassen, faulen Laubes und durchfeuchteten morschen Holzes ganz von selbst entzündet! Wie sophistisch ist es, eine geschichtliche Erscheinung erst als groß hinzustellen, als so groß, dass sie in der gewöhnlichen Weise gar nicht erklärt werden könne; und sie dann aus Gründen zu erklären, aus denen das Kleinste noch unerklärt bliebe, indem man ihr nun wieder zugleich alle Größe und allen Wert abspricht!

Ich besprach mit meinem Philosophen auch die rein historische Seite der Renan'schen Schrift. Jetzt ist allgemein anerkannt, dass die Semiten sämtlich Polytheisten waren, und dass auch die Israeliten ursprünglich den wesentlich selbigen semitischen Polytheismus hatten. Darauf fragte ich meinen Philosophen um seine positive Ansicht über die Entstehung des Monotheismus. Er antwortete: Vielleicht habe ich hierüber noch gar keine Ansicht. Aber ich würde begreifen, wenn Jemand, der sich nun doch einmal beim Glauben an die Offenbarung nicht beruhigen könnte, und die Entwicklung des israelitischen Volksgeistes aus allgemeinen geschichtlichen und psychologischen Gesetzen begreifen wollte, etwa Folgendes meinte. Die Israeliten können allerdings nicht von dem allgemeinen semitischen Hintergrunde abgelöst werden; und also müssen auch schon in dem semitischen Polytheismus und speciell in seiner althebräischen Form Bedingungen gelegen haben, welche in Verein mit andern Umständen das Auftauchen des Monotheismus ermöglichten, begünstigten — Bedingungen und Verhältnisse, wie sie nur bei den Israeliten vorlagen; daher nur bei ihnen Monotheismus. Dabei handelt es sich aber gar nicht um eine höhere Begabung, größere Geisteskraft, welche die Israeliten in Vorzug vor den andren Völkern gehabt hätten; sondern nur um eine andre Richtung des Geistes. Dächten wir uns die Griechen noch begabter, als sie waren: so hätten wir vielleicht zehn Sophokles und zehn Phidias statt des einen, oder noch schönere Tragödien, noch vollendetere Bildsäulen, aber — keinen Monotheismus. Das hat Renan ganz richtig gesehen; und, wenn er dennoch so gründlich fehlgreift, so hat dies seine Ursache vorzüglich darin, dass er nur

zwei Weisen seelischer Tätigkeit kennt: die reflectirt bewusstvolle und die unbewusste, instinctive. Dazwischen aber liegt ja doch viel. Alle großen poetischen und philosophischen Schöpfungen sind das Product weder der Reflexion, noch des Instincts. Auf einer dieser Zwischenstufen lag das prophetische Bewusstsein, welches den Monotheismus — nicht conservirte, sondern schuf. Denn wenn ich auch gar nicht glaube, dass die Israeliten ganz besonders begabt gewesen wären, so meine ich doch, dass Mose, Samuel, Elia, Jesaja, Jeremia und der andere Jesaja und so mancher ungenannte Psalmen-Dichter, Männer waren von einer unübertroffenen Geisteskraft. Mag Renan ihre Politik tadeln so streng, wie er will; er widerspricht sich nur selbst. Denn durch ihre Politik haben sie eben das gerettet, wozu, wie Renan selbst meint, die Semiten in der Geschichte berufen waren. Ihren Beruf retten, das hieß aber eben ihn erfüllen; und das hieß den Monotheismus schaffen. Und sie haben ihn geschaffen, sie allein und aus eigenster Kraft. Wenn die ersten europäischen Reisenden, überrascht von den einfachen Zuständen beduinischer Stämme und uncivilisirter Hirtenvölker in Syrien, Klein-Asien und in der europäischen Türkei, lebhaft an Bibel und Homer erinnert wurden: so mag das hingehen. Töricht aber ist es, wenn man heute noch in dem Beduinen den treuen Typus des Propheten und des Dichters von Job sieht. Auch das ist töricht, zu meinen, der Monotheismus sei mit einem Schlage, von einem Manne geschaffen. Eine Reihe der kräftigsten und edelsten Geister und eine Schule unsägliches Leides war dazu nötig. Denn nicht darin liegt der Monotheismus, dass die Vorstellung der Zahl Eins mit der Vorstellung Gott associirt werde; sondern der eine Gott ist nur der geistige Gott. Es war der Götzendienst der natürlichen nicht bloß, sondern auch der seelischen Kräfte, also der Götzendienst aller Kraft zu zerstören und dafür das gute Tun und Wollen, die Anbetung des „Heiligen und Barmherzigen“ hinzustellen, der der „Einzige und Ewige“ ist. Das schafft kein Instinct, das schafft keine Reflexion und Speculation, kein Spielgeist und Weltherschgelüste. Das schafft noch weniger Armut, die nie etwas schafft, außer Not: Armut der Sprache, Armut der Phantasie — und wie kann man sagen: die semitischen Sprachen seien arm,

dürr! — Armut an religiösem Gefühl. Aber das schafft bei einfachem Verstande eine makellose sittliche Reinheit, ein heiliger und zugleich felsenfester Wille, eine völlige Hingabe des ganzen Wesens an die Sache, die Religion. Solch ein Geist fühlt sich in die Tiefe des Menschen, in die Tiefe Gottes hinein, und aus lebhaftester Erregung der Seelensubstanz verkündet er, ohne Reflexion, die ewigen Gedanken. Und von einem solchen Geiste strömt es über in den andren, und so wird er immer tiefer, immer weiter und hehrer. Eine Schlacke fällt nach der andren ab; es sinkt eine Schranke nach der andren. Diese Männer übten eine Kritik von nie erhörter Gewalt. Was ist denn der Blitz, der die Eiche spaltet, gegen diesen kurzen Parallelismus, der ein stolzes kosmogonisches System nach dem andren für ewig zerschmettert! Wo sind sie denn geblieben: Ahura Masda und Angra Mainyu vor dem Worte Jesajas: „Er bildet Licht und Er schafft Finsternis, macht Glück und schafft Uebel“. So ward das Heidentum zermalmt, das der Völker, und das, welches die ersten Propheten noch in sich selbst trugen, bis es verflog. Nicht das ist Monotheismus, dass Jehovah — Indra und Vritra zugleich ist, dass er allein tut, was die Götter unter sich verteilen; sondern dass er etwas ganz Anderes tut, als diese: dass er im Unwetter nicht einen Drachen bekämpft, sondern aus Donner und Blitz der Menschheit jene zehn Worte verkündet, welche die ewigen Grundsäulen aller sittlich-menschlichen Gemeinschaft sind. — Selbst für den erkennenden Geist ist die Logik nicht das Höchste; und die Schuld ist eben so sehr eine fruchtbare Mutter der Irrtümer, wie die Sittlichkeit ein quellender Keim der Wahrheit. — Ich würde es begreifen, wenn Jemand so spräche. Nun lass mich, ein ander Mal mehr! sagte mein Philosoph und ließ mich sinnend allein.

Ueber Toleranz.

Der große Prophet Elia, der wie Keiner für Gott geeifert hat, erhielt am Ende seiner Laufbahn die Offenbarung: die Wahrheit ist kein zerstörender Sturm, und die Wahrheit ist kein umstürzendes Erdbeben und kein versengendes Feuer; die Stimme der Wahrheit ist ein leises, belebendes Wehen.

Diese Offenbarung ist von der Geschichte reichlich bestätigt, und die Kulturvölker haben nach langen Jahrhunderten der Intoleranz die verwüstende Macht jenes Irrtums begriffen. Ich halte es also nicht für meine Aufgabe (die mir sehr traurig erscheinen müsste), Ihnen die Toleranz erst noch zu predigen, die Ihnen längst zu eigen geworden sein muss; ich erbitte mir vielmehr Ihre Aufmerksamkeit für einen ruhigen, philosophischen Vortrag über ein Thema aus dem Gebiete der Ethik. Lassen Sie uns gemeinsam das Wesen der Toleranz zergliedern und den Zusammenhang derselben mit den Grundlagen der Sittlichkeit betrachten.

Das Wort Toleranz an sich schon schließt einen Triumph der Sittlichkeit in sich. Denn es bedeutete ursprünglich einen Schmerz ertragen, ein Uebel leiden; seit dem 16. Jahrhundert aber, dem Jahrhundert der religiösen Kämpfe, drang es in die Sprache des Rechts und bedeutete hier Duldung eines Uebelstandes, den man zu beseitigen in jedem Augenblicke die Macht hat, Duldung einer Sache, die rechtlos ist oder deren Recht man nicht anerkennt und die man doch aus Rücksichten bestehen lassen will. Seit dem vorigen Jahrhundert aber versteht man bekanntlich unter Toleranz

die Anerkennung des Rechts, das jeder Mensch hat, zu forschen ohne jede Hemmung und zu lehren, was er als Wahrheit gefunden hat, und offen zu bekennen, was er glaubt, ohne dadurch in seinen bürgerlichen Verhältnissen irgendwie beeinträchtigt zu werden. Freiheit des Denkens und Freiheit der Lehre durch Wort und Schrift und Freiheit des Bekenntnisses: dies ist es, was die Toleranz dem Bürger gewährleistet. Also nicht mehr ein willkürliches Dulden dessen, wozu das Recht fehlt, nicht mehr ein wolmeinendes Belieben einer Sache, die man auch nicht belieben kann, wird heute mit Toleranz bezeichnet, sondern ein Recht, das jeder Mensch beansprucht und das ihm verbürgt ist.

In diesem Jahre ist in Wien ein Buch erschienen, das den Titel trägt: „Das Toleranz-Buch. Aufsätze und Aussprüche über die Freiheit der Meinungsäußerung aus dem 17., 18. und 19. Jahrhundert.“ Es ist eine bloße Sammlung, zu der der Herausgeber weiter nichts hinzugefügt hat, als eine Vorrede und kurze Notizen über die Schriftsteller und die Werke, aus denen er Auszüge gibt. Es sind vier französische und vier englische Schriftsteller, alle sehr berühmt. Die hier einschlägigen Aussprüche deutscher Männer sind in diese Sammlung nicht mit aufgenommen, weil (so muss ich vermuten) der Herausgeber vorausgesetzt hat, jeder Deutsche müsse doch wol wissen, was die großen Denker seines Volkes über die Freiheit der Meinungsäußerung gesagt haben, müsse z. B. wissen, dass nie und nirgends über Denk- und Glaubensfreiheit so vollkommen, so tief und schön gesprochen sei, als von Lessing, Goethe und von Wilhelm von Humboldt; — der Herausgeber hat also gemeint (so muss ich vermuten), es sei unnötig, für die Deutschen zu sammeln, was ihre großen Geister dieses und des vorigen Jahrhunderts gelehrt haben — so muss ich vermuten, obwol man zweifeln könnte, ob jene Voraussetzung ganz zutreffend sei.

Die französischen Schriftsteller, deren Ansichten dort angeführt werden, sind Montesquieu, Rousseau, Voltaire, Courier; die englischen: Junius, Macaulay, Buckle, Mill. Von diesen Franzosen lebten drei im vorigen Jahrhundert; nur einer, Courier, schrieb 1824. Von den genannten Engländern dagegen gehört umgekehrt nur einer, Junius, dem vorigen Jahrhundert an, er schrieb 1772, die

drei andren schrieben sämtlich erst seit 1849. Wenn auch die Sammlung keineswegs vollständig ist, so dürfen doch vielleicht diese Daten an sich schon als Zeugnisse für die Geschichte des französischen und des englischen Geistes verwertet werden können. Was sie bezeugen, überlasse ich Ihrer eigenen Combination, und bemerke nur noch, dass in Frankreich im vorigen Jahrhundert Montesquieu nur die politische Redefreiheit im Sinne hatte, dagegen Voltaire und Rousseau nur über religiöse Toleranz schrieben; in England aber kämpfte Junius im vorigen Jahrhundert für politische Toleranz, während Buckle und Mill in unsren Tagen vorzugsweise an religiöse Toleranz denken.

Der Herausgeber des Toleranz-Buches hat aber allen diesen Männern einen vorgesetzt, der, älter als sie alle, weder Franzose noch Engländer war — Spinoza. Er war Holländer, und Holland muss als die Heimat der Denkfreiheit gelten. Er wohnte aber nur in diesem Lande und genoss die dortige Freiheit: er war Jude, was für das 17. Jahrhundert mehr bedeuten will als für heute, wo es gelegentlich recht wenig bedeutet. Spinoza kannte die jüdische Litteratur sehr gründlich und war in den Gedanken der jüdischen Philosophen herangewachsen, noch ehe er die Philosophie seiner Zeit kennen lernte. So darf der Name Spinoza den Juden wol mit gerechtem Stolz, muss ihn dann aber auch mit Kummer erfüllen — mit tiefem Kummer: denn die damalige jüdische Gemeinde von Amsterdam hatte vom Propheten Elia und aus der Geschichte der Duldsamkeit gegen Andersdenkende noch nicht gelernt. Hoffen wir, dass nie wieder eine jüdische oder irgend welche religiöse Gemeinde die eben so törichte wie verbrecherische Anmaßung haben werde, im Namen des allsegnenden Gottes den Fluch auf eines ihrer Mitglieder zu legen.

I.

Wir betrachten nun zuerst das Verhältnis der Toleranz zur Idee des Rechts. Ich habe schon gesagt, dass die Toleranz, wie sie heute verstanden wird, die Denk- und Redefreiheit ist, die in politischen wie in religiösen Fragen jeder Bürger als sein unverkürzbares Recht fordert. Wir zählen sie zu den Rechten, die dem

Menschen angeboren und unveräußerlich heißen. Auf die Frage, ob es in Wahrheit solche angeborne Rechte gebe, brauchen wir nicht einzugehen: denn die Verschiedenheit der Ansichten in diesem Punkte betrifft nur die Form der speculativen Begründung dieser Rechte; in der Anerkennung der Sache selbst sind alle Denker einig.

Nun taucht aber die Frage auf, ob das Gesetz der Toleranz ausnahmslos und unbeschränkt gelte. Darauf antworte ich ohne Umschweif mit Ja: es ist, wie jede ethische Idee, unbeschränkt; aber ich muss hinzufügen: die Toleranz findet auch, wie jede ethische Idee, durch die andren ethischen Ideen ihre nähere Bestimmung und Begrenzung; ja, auch in sich selbst trägt jede Idee ihre Beschränkungen, indem sie gewährt und versagt zugleich und in einem; und endlich findet die Idee, die, an sich, immer den Charakter des Unendlichen trägt, sobald sie in die wirklichen Verhältnisse eintreten soll, gar leicht einen Abzug und eine Schranke, ohne welche sie nicht wirklich werden könnte. Weil alles dies aus der Natur der Idee selbst folgt, so kann ich darin nur nähere Bestimmungen der Idee sehen, die wir näher betrachten müssen, damit wir weder der Despotie einer einseitigen Idee verfallen, noch auch andrerseits der berechtigten Herrschaft dieser Idee ein Gebiet entziehen, das dann der Willkür anheimfiele.

Obenan muss stehen: das Gesetz der Toleranz erstreckt sich nur auf die Theorie, auf Denken und Reden. Es gibt dem Einzelnen z. B. die Erlaubnis, über jedes Gesetz des Staates frei zu urteilen; es erlaubt ihm aber nicht, irgend ein giltiges Gesetz, welches er nicht billigt, darum auch zu übertreten; denn das hieße Aufhebung des Staates, Zerstörung jedes geordneten, menschlichen Zusammenlebens. Dabei ist auch zu beachten, dass der Mensch so denkt, wie er kann, aber so handelt wie er will. Nun kann der Gesetzgeber dem Denken kein Können gebieten, aber recht wol dem Handlen das Wollen vorschreiben. Er kann uns also nicht sagen: so sollt ihr denken; aber er kann gebieten: das sollt ihr tun. So müssen wir unsere Handlungen eben so unbedingt nach den Gesetzen des Staates einrichten, als unser Gedanke von uns abhängt; wenn man von dem Bürger forderte, dass er be-

stimmte Gedanken für wahr oder richtig halte, so forderte man in vielen Fällen das Unmögliche oder — Heuchelei.

Hier stoßen wir auf den Grund, warum das Recht der Denkfreiheit angeboren heißt. Darum heißt es so, weil, wer es aufheben wollte, damit zugleich die Persönlichkeit selbst vernichten, also die Grundlage alles Rechts und alles menschlichen Verkehrs zerstören würde. Das Denken ist die Persönlichkeit, das Selbst im Menschen; über unsre Handlungen können wir verfügen.

Dazu kommt Folgendes: mit seinem Denken bleibt jeder in sich — das muss und darf ungehemmt sein; mit seinen Handlungen greift er in das Zusammenleben ein — hier muss er sich in das Ganze fügen, dem bestehenden Gesetz unterwerfen.

Je mehr also der Staat die Denkfreiheit seiner Bürger zu sichern hat, um so fester darf er auf der Forderung bestehen, dass seine Gesetze beobachtet werden: das ist nicht Beschränkung, sondern Bestimmung des Gesetzes der Toleranz.

So ist nun auch dies keine Ausnahme und keine Einschränkung, wenn gefordert wird, du sollest was du denkst und glaubst nur so aussprechen, dass dein Nächster davon nicht verletzt werde. Du darfst allerdings (das ist dir durch das Gesetz der Toleranz zugestanden) nicht bloß aussprechen, was dir wahr oder richtig scheint, sondern darfst auch sagen, dass du etwas nicht glaubst, und warum du es nicht glauben kannst, obwol dein Nächster es glaubt.. Nur darf dabei die Achtung nicht fehlen, die du dem Nächsten schuldest, und der würdige Ton, den der Gegenstand erheischt. Das ist keine Beschränkung; sondern es ist selbstverstanden, dass das Gesetz der Toleranz, welche dir das Recht verbürgt, frei zu reden, dir auch die Pflicht auferlegt, das Recht deines Nächsten zu schonen.

Ist nun klar, dass das Gesetz der Toleranz, wie es auf der Achtung der Persönlichkeit beruht, so auch aus demselben Grunde seine näheren Bestimmungen erhalte: so muss man auch offen anerkennen, dass es die Intoleranz schlechthin verbietet, dass es also demjenigen das Wort verwehrt, der nicht nur immer die Toleranz bekämpft hat, sondern der auch erklärt, er werde immer die Into-

leranz predigen, und dass er keine Achtung vor der Persönlichkeit habe.

Wir werden aber hier noch an einen anderen Punkt erinnert. Das Wort ist nicht immer bloß theoretisch, sondern oft genug eine Tat; dies bedarf keiner Ausführung. Aber auch der Gedanke und das rein Innere, wie Achtung und Verachtung, Liebe und Hass, sind ebenfalls praktisch; sie werden sich nicht nur unfehlbar praktisch erweisen, sondern sie sind es an sich. So kann denn auch das Denken und Sprechen nicht ausnahmslos sich der Gunst der Toleranz erfreuen, sondern nur so lange und insofern sie theoretisch bleiben, oder wenn sie praktische Bedeutung erlangen, insoweit als diese Praxis vom Gesetz gestattet ist.

An diesem Punkte aber geht die Frage aus der rein begrifflichen Darlegung über in die verwickelten Verhältnisse der Praxis, und ich spreche als Philosoph, nicht als Politiker und Jurist. Der Rat aber, welchen der Ethiker dem Manne der Praxis erteilen kann, muss notwendig ziemlich allgemein und unbestimmt bleiben.

Es handelt sich um die Notwehr: wo die Toleranz oder ihre Grundlagen in den Gemütern der Menschen angegriffen werden, da mag es als Gebot der Toleranz gelten, intolerant zu sein.

Bekanntlich aber ist die Erlaubnis der Notwehr immer eine sehr bedingte; so kann eine Berufung auf sie nur anerkannt werden, wenn ihr Dasein klar begründet ist, und die mögliche Vorsicht in Anwendung gebracht war, dass man nicht weiter gegangen ist, als zur Abwehr notwendig war. Notwehr, und gar Notwehr eines Staates, ist und bleibt doch immer das Eingeständnis menschlicher Schwäche; und warum sollten, wie dürften wir uns früher als schwach bekennen, bevor wir wirklich mit unsrer Weisheit und Kraft zu Ende sind?

Ich sagte soeben: ich spreche hier nicht als Politiker, sondern als Philosoph. Ich muss noch hinzufügen, dass auch der Gesichtspunkt, von dem aus ich die Toleranz hier betrachten will, gar nicht der Staat ist, sondern der Einzelne. Die Aeußerungen über Toleranz, die mir bisher bekannt geworden sind, wenden sich sämtlich an den Staatsmann und Gesetzgeber, und betrachten dieselbe

als Gesetz politischer Gerechtigkeit und Weisheit. Indem ich aber hier das Wort an Sie richte, ist es meine Absicht, die Toleranz darzustellen als persönliche Tugend.

Der hier angedeutete Unterschied ist wichtig, so wichtig, dass es mir nicht ungeeignet scheint, ihn auch im Namen festzuhalten. Das Gesetz der Denk- und Rede-Freiheit, welches der Staat verwirklicht, mag wie üblich Toleranz heißen; die Tugend des einzelnen Subjects, jeden Mitbürger in seinem Glauben und Reden gewähren zu lassen, ohne daran Anstoß zu nehmen, ohne ihn dafür zu tadeln, zu hassen oder zu verspotten, ja auch es sich ruhig gefallen zu lassen, dass der Andre unsre Ansichten und unsren Glauben prüfe, beurteile, widerlegen wolle — diese subjective Tugend der Person, sage ich, möge Duldsamkeit heißen.

Was ich nun mit der Aufstellung dieses Unterschiedes von objectiver, staatlicher Toleranz und subjectiver persönlicher Duldsamkeit meine, ist dies. Was ist das Recht? was ist das Gesetz? ist es ein Machtspruch von oben? Gewiss, es ist auch dies: denn der Begriff des Staates ist nicht zu denken ohne die Macht, welche er über seine Bürger hat. Wenn aber der Staat nicht bloß eine Maschine sein soll, wo der Untergebene gedankenlos ausführt, was der Mächtige aufgibt, wenn der Staat vielmehr ein durchgeistetes Gemeinwesen darstellen soll, in welchem die Tugend des Bürgers zum Gedeihen geführt wird: so muss jedes Recht, das der Staat gewährt, in der Gesinnung jedes Bürgers seine Bestätigung finden. Dein Eigentum z. B. ist dein Recht, das dir, indem es der Staat verbürgt, zugleich jeder deiner Mitbürger durch seine rechtliche Gesinnung bestätigt und zuerkennt. Erst hierdurch ist der Staat mehr als eine bloße Zwangs-Anstalt, er ist eine sittlich geistige Institution. So ist es denn auch nicht genug, dass der Staat in seiner Machtfülle Denkfreiheit gewähre; sondern diese Toleranz muss ihre Ergänzung und Belebung in der Duldsamkeit der Bürger finden. Duldsamkeit also verhält sich zur Toleranz, wie Rechtlichkeit zum Recht.

Die Duldsamkeit ist aber nur die Hälfte dessen, was auf Seiten des Bürgers der Toleranz des Staates entspricht: sie fordert noch eine Tugend der Person, nämlich Forschungstrieb und Wahrheits-

sinn, der ohne Scheu und Aengstlichkeit sucht und dann, was er gefunden, den Mitmenschen predigt. Diese beiden Tugenden stellen nur die beiden Seiten derselben Sache dar. Das Toleranzgesetz gibt jedem das Recht, alles was ich für Wahrheit halte, alles was mir heilig ist, anzugreifen, ja auch meine ganze Lebensweise, all mein Tun und Lassen zu beurteilen und vielleicht zu verurteilen: und dem gegenüber fordert die Tugend der Duldsamkeit, dass ich mir das gefallen lasse. Sie fordert dies aber nur darum, weil das Toleranzgesetz jedem Bürger auch die Pflicht auferlegt, zu forschen und zu lehren, den Irrtum zu bekämpfen und das Wahre, das an Stelle des Falschen zu setzen ist, der Menschheit nicht vorzuenthalten. Duldsamkeit und Wahrheitseifer, wie sie nur die beiden Seiten derselben Sache sind, so beschränken sie einander auch und haben nur in ihrer gegenseitigen Beschränkung ihre Wahrheit; sonst wird der Wahrheitstrieb zu Fanatismus, die Duldsamkeit zu sträflicher Gleichgültigkeit.

Durch diese Betrachtung gewinnt auch das Toleranzgesetz erst seinen vollen Gehalt und seine positive Bestimmung. Es fordert nicht, dass der Staat sich um das Forschen und Glauben, um Wissenschaft und Religion seiner Bürger nicht kümmern solle, sondern, weil er sich darum wol und gar sehr zu kümmern hat, so muss er dem Wahrheitstriebe und der Duldsamkeit der Bürger freie Bahn schaffen, muss Freiheit des Denkens und der Lehre als das Recht des Bürgers gewähren.

Und auch von dem Einzelnen will die Duldsamkeit nicht, dass er sage: was geht mich der Andre an? Mag er denken und — irren, wie er will; mag er auch von mir denken, was er mag; was geht's mich an? O nein! es geht dich gar sehr an. Nach der einen Seite hast du dem Mitbürger das ihm durch das Toleranz-Gesetz gewährte Recht durch deine innere Tat der Anerkennung dieses Rechts zu bestätigen. Andrerseits ist aber auch der Eifer für die Wahrheit dein eigenstes persönliches Recht, das du zu üben verpflichtet bist. Und eine noch innigere Beziehung tritt hinzu. Das Bild, das sich der Andre von dir macht, und das Urteil, das er über dich fällt, berührt dein Recht, es ist dein Bild. Du darfst es nicht gleichgültig mit ansehen, dass sich der Andre ein falsches

Bild von dir mache oder das Bild unrichtig schätze; kurz, du darfst es nicht ohne Widerspruch geschehen lassen, dass, was dir als Wahrheit erscheint, ihm für Unwahrheit gelte. — Beide Seiten müssen nun zusammenwirken und einander beschränken. Du hast die Denkfreiheit des Andren auch über dich zu dulden, d. h. zu achten, und du hast keinen Anspruch an sein Denken zu stellen; aber du darfst dich ihm darstellen. Indem du dem Andren die Wahrheit bietest, d. h. das bietest, was du für Wahrheit hältst, musst du dulden, dass er sie zurückweise.

Fragen wir nun, was haben wir gegen den Intoleranten zu tun — wir, als Einzelne, nicht der Staatsmann, wir, als Menschen und Bürger, nicht als Mitglieder einer Behörde? so ist die Antwort: wir haben nichts andres zu tun als den Intoleranten, er mag staatlich mit Macht und Recht bekleidet sein oder nicht, fort und fort zu belehren, ihm immer wieder zu zeigen, dass er irrt und mit seiner Intoleranz Unrecht begeht, dass er sogar seiner Sache, wenn oder insofern sie die wahre ist, Schaden tut: denn der besten Sache wird durch Unrecht nur geschadet.

Hier werden wir aber daran erinnert, dass der Geist eines Volkes sich nicht nur an den beiden Endpunkten, in den Regierungs-Kreisen und in den Kreisen privater Einzelner betätigt, sondern auch noch in einem mittleren, alle andern beherschenden Kreise, nämlich dem der öffentlichen Meinung, dargestellt durch die Kämpfe in der Presse und in den öffentlichen Versammlungen. Hier findet die Toleranz ihre stärkste Verwirklichung und darum findet sie ihre Bezeichnung vorzugsweise als Freiheit der Presse und der Versammlungen.

Es ist eine selbstverständliche Bestimmung der Toleranz, dass niemand mit seinem Wahrheitseifer dem andren lästig, dass niemand mit seinen Predigten zudringlich werden dürfe; und es ist wahrlich nicht wünschenswert, dass alle Wohnungen von religiösen und politischen Disputationen widerhallen. Das gesellige Gespräch soll dem Gedanken-Austausch harmonischer Seelen geweiht bleiben. Dagegen sind Presse und Versammlungen der Ort, wo sich in Rede und Gegenrede die öffentliche Meinung herausstelle.

Endlich, um die Rechtsfrage der Toleranz abzuschließen, noch

der letzte Punkt. — Niemand zweifelt, dass man bei aller Wahrhaftigkeit und allem Wahrheitseifer nicht alles überall zur Sprache bringen dürfe. Wenn man mich z. B. fragt, ob es unbedingt zu gestatten sei, wenn jemand lehren will, dass die Erde still stehe, und die Sonne und alle Sterne um die Erde kreisen, und ob einem solchen Manne ein Predigt-Amt einzuräumen sei: so antworte ich, warum sollte das nicht zu gestatten sein, wenn sich eine Gemeinde findet, die seine Predigt hören mag? Aber den Eingang in die Schulen würde ich diesem Prediger versperren. Das ist nicht Intoleranz: denn jeder wird es als richtig anerkennen, dass man sagt: seid behutsam mit eurem Worte vor Kindern. In das wachsweiche Gemüt der Kinder darf weder der Gedanke getragen werden, als wäre unsre Astronomie bloß schwankende Modevorstellung, noch auch eine Lehre, welche nur geeignet wäre, die Vorstellung des Kindes von der Würde des Menschen zu schwächen. Doch von Kindern will ich nicht reden, um jeden Schein zu meiden, als glaubte ich, es seien auch Klassen der Bevölkerung als Unmündige zu behandeln. Darauf jedoch muss ich und wollte ich hier hinweisen: auch die Presse und die Versammlungen haben naturgemäß ihre Verschiedenheiten und, so zu sagen, ihre Provinzen. Es gibt eine Presse für verschiedene Fächer und es gibt eine Presse für den Mann vom Fach und eine andre für den Laien in diesem Fache; und ebenso Versammlungen von Fach-Genossen und von Bürgern überhaupt. Wer nur einigermaßen ein Gefühl für das Sachgemäße und Wolanständige hat, wird, nicht trotz, sondern wegen der Wahrhaftigkeit nicht nur anders, sondern auch Andres in der einen oder in der andern Druckschrift, in der einen oder in der andern Versammlung sagen. Das Mitglied der Akademie wird in deren Sitzungen andres zur Sprache bringen, als vor Schülern, und wird vor diesen wiederum anders sprechen, als vor gebildeten Laien, das versteht sich. So ist es denn auch, wie mir scheint, ein unverzeihlicher Fehler, wenn jemand, und wenn er auch mit Recht von sich behaupten darf, er sei ausgerüstet mit der ganzen Bildung des Jahrhunderts, vor einer Versammlung von Laien oder in einem dem Laien bestimmten Gebiete der Presse politische und sociale Fragen verhandelt, über welche

vor allen Dingen die Männer von Fach einstimmig sein müssten. Wahrhaftigkeit muss so lange die eigene Ansicht für zweifelhaft halten, als dieselbe nicht von den berufenen Richtern als richtig anerkannt ist, und so lange darf sie nicht vor den Laien gebracht werden, zumal nicht vor solche Laien, welche nicht gewöhnt sind, Fragen in der Schwebe zu lassen.

II.

Das Recht ist nicht die einzige Säule des sittlichen Weltbaues. Neben dem Recht steht das Wolwollen, nicht minder fest, nicht minder bedeutsam für den Bau der Sittlichkeit.

Dieselbe Duldsamkeit und Wahrheitsliebe, welche das Recht gebietet, fordert das Wolwollen noch dringlicher; und je wichtiger der Gegenstand der Rechtsforderung, um so weniger kann sich das Wolwollen diesem entziehen. Jedes andre Recht kann ich mit Gleichgültigkeit zugestehen, jede andere Pflicht mit Kälte erfüllen: das Gesetz der Toleranz, weil es sich auf das innerste, eigenste Selbst des Menschen, sein Denken schlechthin bezieht, verbindet sich unmittelbar mit Wolwollen; und umgekehrt erfüllt das Wolwollen, das sich in Duldsamkeit und im Eifer für die Wahrheit beweist, nur ein Recht des Andren, und zeigt eben darin seine höchste Betätigung.

Gerade dieses Zusammentreffen aber der Toleranz mit dem höchsten Wolwollen hat ihr mehr geschadet, hat ihr mehr Abbruch getan, als die Unlust, sich tadeln zu hören, sich verkleinern zu lassen, und auch mehr als die Furcht, die Wahrheit und die Sittlichkeit müsse unter der Denk- und Rede-Freiheit notwendig zu Grunde gehen. Wolwollen, welches nicht sehen mochte, wie Völker in der Irre umherschweifen, war es, welches dazu trieb, diese Völker durch das Schwert zu bekehren. Wolwollen, welches alle Welt mit der Wahrheit beglückt sehen wollte, konnte nicht dulden, dass der Einzelne anders lehrte als vorgeschrieben war, und hat ihm und seinen Anhängern den Scheiterhaufen angezündet — Wolwollen, sage ich, Liebe war es, freilich — Affenliebe. Es war Eifer für die Wahrheit, aber jener irrende, welcher Gott im Sturm, im Erdbeben, im Feuer zu sehen glaubt, wo er nicht ist, jener einseitige Eifer ohne das sanfte, belebende Wesen der wolwollenden Duldsamkeit.

Liebesbeweise können lästig werden; echtes Wolwollen kann es niemals. Wolwollen kann nie einen Druck auf den Andren üben, am allerwenigsten auf dasjenige im Andren, was ihm das Teuerste ist, auf seine Ueberzeugung. Und Rechtsgefühl muss vor der Anmaßung schützen, der Vormund des Andren sein zu wollen, d. h. dessen Persönlichkeit nicht anzuerkennen. Hätten jene Groß-inquisitoren bedauernswerten Andenkens neben der Glut ihrer Frömmigkeit auch noch einen Funken echten Wolwollens und einen Funken Rechtsgefühls gehabt, ihre Frömmigkeit wäre nicht zum versengenden Wüstenwind geworden. Und wenn jemand, um zur Annahme seiner Ansicht zu mahnen, mit dem dröhnenden Tritt der Massen droht, so fürchte ich, dass auch in ihm eine fanatische Glut lodert, aber nicht die durch Duldsamkeit gemäßigte Wärme des Wahrheitstriebes. Jeder, auf welcher Seite er auch stehe, beherzige die Worte Lessing's, des Meisters aller derer, welche duldsam sind, die er durch den Mund des Klosterbruders ausspricht:

Wenn an das Gute,
Das ich zu tun vermeine, gar zu nah
Was gar zu Schlimmes grenzt: so tu' ich lieber
Das Gute nicht; weil wir das Schlimme zwar
So ziemlich zuverlässig kennen, aber
Bei weitem nicht das Gute.

Nun spricht vielleicht mancher so: Ich habe nicht das mindeste dagegen, dass jeder glaube, was ihm als wahr erscheint: ich werde ihn darum nicht tadeln, noch auch ihm irgend welchen Zwang antun. Wer aber nicht glaubt, wie ich, den kann ich doch nicht als meinen Glaubensgenossen anerkennen, der gehört einem andren Bekenntnis an. Nicht ich jage ihn aus der Gemeinschaft mit mir; nein, er hat sich von mir getrennt. — Nun, antworte ich hierauf, hat er dies getan, hat er selbst erklärt, er bekenne sich zu einem andren Glauben, so hast du darin recht, dass er sich von dir geschieden hat. Aber beachte wol: so lange er solche Erklärung nicht ausdrücklich gegeben hat, so lange er im Gegenteil behauptet, dein Glaubensgenosse zu sein: so lange ist er es auch in aller Wirklichkeit, und so lange bist du verpflichtet, ihn

als solchen anzuerkennen. Und ist er Prediger einer Gemeinde, von dieser Gemeinde zu ihrem Prediger gewählt, und diese, wie er, erklärt, zu deinem Glauben zu gehören: so darfst du sie und ihn nicht von dir weisen. Du sagst: „aber er glaubt ja nicht, was ich!" Er aber sagt: „ich glaube was du; ich verstehe nur unsren von unsren Eltern überlieferten Glauben anders als du". Wenn er nun so spricht, willst du ihm das Recht bestreiten, unsren Glauben so zu verstehen wie er kann? Kannst du dir anmaßen, du verstehest die jüdische Lehre richtig, er aber nicht? Und wer dürfte sich anmaßen, so zu reden? Wer stünde so hoch, um erklären zu können, dass ein Mann, der sich zum Religionsdiener geweiht hat von Jugend auf, der Jahre lang die Religionsschriften mit Eifer studirt hat, so irren könne, um die Religion zu schädigen? Duldsamkeit und Wahrheits-Eifer fordern, dass du ihn sprechen lassest, ihn hörest und das, was er sagt, überlegest.

Ein andrer fragt: Wie nun, wenn ein Jude die religiösen Ceremonien nicht übt, die Verbote nicht achtet? Ueberschreitet er damit nicht die Grenzen der Toleranz, indem er seine Gedanken in Tat umsetzt? — Ich antworte: Wenn er die religiösen Gebote und Verbote verspottet, mit spöttischer Großtuerei übertritt, so ist er entschieden intolerant, so verletzt er das Recht derer, welche diese Gebote ehren, so zeigt er Uebelwollen gegen diejenigen, in deren Kreise er wenigstens die erste und notwendigste Nahrung des Geistes, die erste und notwendigste Pflege des Gemüts gefunden hat, und denen er darum höchste Dankbarkeit schuldet — eine Schuld, die erst mit seinem Tode erlischt. — Sei aber auch du nicht in falscher Weise empfindlich; halte dich nicht sogleich für verletzt, wenn du den Andren tun siehst, was du dir nicht erlaubst. Und besonders beachte folgenden Unterschied: der Staat fordert oder verbietet eine Tat: die religiöse Uebung ist allemal und ausnahmslos keine Tat, sondern ein Symbol, ein Ausdruck, eine Sprache. Wer also einen religiösen Gebrauch nicht beobachtet, spricht nicht; muss er darum auch das, was er nicht äußert, innerlich verschmähen? Leugnet Jeder Gott, der nicht betet? oder gar, der nur nicht so oft oder nicht in der Form betet, wie die Religion fordert? Es darf also recht wol jemand erklären:

ich übe keine einzige der jüdischen Ceremonien und binde mich durch kein einziges der Verbote, und bin dennoch Jude — und du hast es zu dulden, als berechtigt anzuerkennen.

Und noch weiter, wenn jemand erklärte, er habe gar keine Religion? Sage nicht, es könne zwar jeder nach seiner Façon selig werden; aber in irgend einer Façon müsse es doch geschehen — sage das nicht! Sieh nur zu, ob er sittlich ist, und du lernst vielleicht, dass man selig werden könne, auch ohne jede Religion, auch als Atheist, oder wie du ihn nennen magst. Wenn hingegen er so intolerant wäre, prahlerisch zu behaupten, nur er sei der wahre Mensch, der Freie, und kein Religiöser könne sittlich sein, so magst du ihm antworten: es freue dich, zu sehen, dass jemand höher stehe, als du; nur möge er nun auch sehen, dass er nicht falle. Zeige ihm, hauptsächlich stillschweigend, durch die Tat, dass du, obwol religiös, doch frei und sittlich seiest; und gib ihm zu verstehen, dass der Unterschied zwischen dir und ihm nur darin liege, dass er, wie du zu glauben geneigt seiest, aus Freiheit die religiösen Gebote unbeachtet lasse, du aber aus derselben Freiheit diese Gebote haltest.

III.

Es gibt noch eine dritte ethische Idee: die fortschreitende Vervollkommnung des Menschen, die Entwicklung der Wahrheit und der Sitte im Einzelnen und in der Gesamtheit.

Ob wir von Staat und Gesellschaft oder von Wissenschaft und Religion reden: immer steht fest, dass Toleranz die Grundbedingung ihres Gedeihens ist.

Es ist eine kurze Ueberlegung, die ich dir zumute — kurz und entscheidend. Ist es wahr, dass der Mensch ein endliches, beschränktes Wesen ist? Das leugnet niemand. Das Unendliche ahnen wir, aber fassen wir nicht. Aber auch abgesehen von der absoluten und ganzen Wahrheit, selbst die relative Wahrheit, welche dem Menschen im Allgemeinen zugänglich ist, erfaßt niemand vollständig; es sind immer nur Seiten, es sind Stücke der Wahrheit, die uns zugänglich sind. Folglich darf auch keiner von uns sagen: ich bin in der Wahrheit, du nicht. Wie kannst du dich also

beklagen, wenn jemand anders denkt, als du? Das kann und soll dich auch nicht entmutigen: sei und bleibe du nur immer überzeugt, was du glaubst, sei wahr, d. h. habe Teil an der Wahrheit; der Andre aber, der anders denkt, darf nicht minder überzeugt sein, dass auch er die Wahrheit berühre. Wendet sie dir die eine Seite zu, so dem Andren eine andre.

Es scheint mir auch nicht falsch zu sagen, dass in jedem Glauben und in jeder Philosophie eine Mischung von Wahrem und Unwahrem sei. Die vollere Einsicht aber scheint mir in der Erkenntnis zu liegen, dass gerade der Kampf der Meinungen die höchste Wahrheit sei. Jede Unduldsamkeit aber und jeder Fanatismus, auf welcher Seite sie sich auch zeigen mögen, immer stören sie den Wettkampf der Geister, in welchem allein die Wahrheit ihr Leben betätigt. Wer solchen Streit gewaltsam unterdrückt, schafft die Stille des Grabes.

Das lehrt ein großer, weiter Blick in die Geschichte. Leben und Blüte in Wissen und Glauben zeigen uns nur solche Zeiten, in denen sich die Meinungen an einander reiben; wo dagegen alles in gleicher Weise auf einen Codex schwur, oder wo eine Partei die andre zu solchem Schwure zwang: das waren Zeiten der Erstarrung. Aber ich kann dir die Sache auch näher führen durch einen Blick, den du in dich selber werfen magst. — Wir haben Gedanken in uns, die stark und lebendig sind, und Gedanken, die schwach und schlaff in uns liegen. Die erstern sind immer wach, immer gegenwärtig; sie regeln unser Denken, sie bestimmen unser Tun und Lassen; — die andren schlafen in uns, werden gelegentlich auch geweckt; aber, ich möchte sagen, sie gähnen bloß, sie wirken nicht in uns: sie machen uns nichts klar, sie regen keinen Vorsatz in uns an. Wir behandeln sie als Gäste in unsrem Bewusstsein; und wenn es hohe, religiöse und sittliche Gedanken sind, so sind sie ein sehr vornehmer Besuch, den wir höchlichst ehren; aber solcher Besuch ist vorübergehend; und ist er fort, so — nun, so ist er fort, und es ist, als wäre er nicht gewesen. Solch ein Besuch matter Gedanken kann sogar oft kommen, und dann ist es um so schlimmer; dann wird schließlich der vornehmste Besuch mit Nachlässigkeit behandelt. — Zur Erläuterung ein Beispiel.

Das Geschäft ist in dir ein reger Gedanke, und mit Recht; der Tallis mit den Schaufäden ist in vielen Juden, auch in denen, welche ihn täglich küssen, ein sehr schlaffer Gedanke.

Nun stellt euch vor, es würde euch heute ein fliegendes Blatt in die Hand gegeben, wo die Umhüllung mit dem Tallis (Gebet-Mantel) aufs drolligste und boshafteste verspottet, wir Alle damit der Lächerlichkeit anheimgegeben und sogar der pharisäischen Heuchelei angeklagt würden, was würden wir tun? Nun, es wäre wol denkbar, dass der Eine und der Andre entrüstet aufführe: das ist nicht zu dulden! Und gesetzt nun, es würde nicht geduldet, so wären die Schreier beruhigt, und Alles wäre wie zuvor. Der gestörte Schlaf wird fortgesetzt. — Doch können wir uns auch einen Andren unter uns denken, in dem der Gedanke des Tallis ebenfalls ganz matt war, und der sich nicht minder tief gekränkt fühlt; aber er gerät nicht außer sich, sondern geht in sich und fragt sich oder einen Andren, der es wissen kann, was es denn mit dem Tallis eigentlich auf sich habe. So belehrt, küßt er ihn am andern Morgen, wie er auch sonst getan, aber spricht nun dabei andächtig mit tiefer Beherzigung des Sinnes die Worte der Schrift: „Und sehet die Schaufäden an, damit ihr gedenket aller Gebote Gottes und sie tuet, und nicht nach den Gelüsten eures Herzens und eurer Augen trachtet, auf dass ihr heilig seid eurem Gotte.“ Dies ist eine Erweckung des Mannes, die seinem ganzen sittlichen Verhalten zu Gute kommen wird, und sie ist durch Duldsamkeit geweckt.

So weckt auch unter den politischen Parteien die eine durch ihre Agitation die andre zu erneuter, vertiefter Prüfung ihrer Principien und zu größerer Regsamkeit; und obwol Agitation mehr als Wort ist, obwol sie ein Wort ist, das man als Tat ansehen kann: so verlangt sie dennoch wegen der Anregung, die sie im Gegner wirkt, volle Duldung. Ja, selbst wenn eine Partei aus Ungeschick oder Uebelwollen nicht immer die geeigneten Wege in ihrer Agitation betritt, so werden wir wahrscheinlich oft sehr wol tun, wenn wir ihr Duldung gewähren, obwol sie solche nicht verdienen mag, werden besser tun, wenn wir selbst der Intoleranz mit der Toleranz begegnen, als wenn wir uns sogleich in einem Zustande der Nothwehr denken.

Es ist nicht nötig, dass gerade der Gegner uns wecke; es ist nicht ausschließlich der Kampf, der uns wach halten kann. Der bringt sogar eine Gefahr mit sich. Nämlich wie Eltern ein krankes Kind, das all ihre Sorgfalt erfordert, besonders lieb haben, so wird auch der Gegenstand, um den gekämpft wird, gar leicht überschätzt. Es gibt noch ein andres, ein ruhigeres Mittel, uns vor Schläfrigkeit und Mattigkeit zu schützen, d. i. das Studium der Geschichte. Warum gerade die Geschichte? woher hat ihr Studium eine so belebende Kraft? Nun eben daher, weil sie das Studium der geistigen Kämpfe ist. Es gibt keine Wahrheit, die nicht im Kampf errungen wäre. Darum schafft Kenntnis der Geschichte zugleich Duldsamkeit und Erweckung und rechtes Maß.

So laßt uns beherzigen: wir sind nicht in der Wahrheit, wenn wir wie der Sturm losfahren; Wahrheit finden wir in der Menschen Innerstem und in der Geschichte, wo man die leise Stimme des göttlichen Wehens vernimmt.

Ueber religiöse und nationale Vorurteile.

I.

Wer dürfte, wer möchte wol von sich sagen, er sei frei von Vorurteilen? Dies wäre ja das allererste, allerhöchste Vorurteil, Ursache jedes andren. Es ergäbe vielleicht einen schönen Charakter für das Lustspiel. Dagegen denke ich mir meine Leser genau in der Stimmung, in welcher ich mich weiß: wir sind bereit, so oft uns ein Sachkundiger nachweist, dass wir in unsrem Urteil befangen sind, dieses Urteil sachgemäß abzuändern; ja, auch ohne abzuwarten, ob man uns widerspreche, fragen wir uns selbst: sind wir in dieser oder jener Meinung nicht voreingenommen? Dies gehört zur Grundstimmung der Selbstkritik, ohne welche der Wahrheitssinn nicht bestehen kann.

Gegner in Wort und Schrift bekämpfen ist eine Tat, etwas Praktisches; und ich trete ungern aus meiner friedlich-stillen Theorie heraus. Ich denke also auch hier nicht im mindesten daran, gewisse Vorurteile oder gar die von solchen Vorurteilen Beherschten anzugreifen. Nur rein theoretisch möchte ich die Frage aufwerfen (und möchte damit einen Beitrag zur Naturgeschichte der Vorurteile liefern): woher stammen nationale und religiöse Vorurteile? Das sind weit verbreitete Krankheiten, deren Ursachen wir kennen lernen wollen, vielleicht, dass dadurch die Heilung hin und wieder ermöglicht wird.

Hier ist kurzweg vorausgesetzt worden, dass das Vorurteil allemal eine Schwäche sei, einen Irrtum einschließe. Will man sich

das auch gefallen lassen, so wäre es doch die Frage, ob man demselben seinen Ursprung allemal in einem sittlichen Mangel anweisen dürfe, oder ob dies nicht auch selbst wieder ein Vorurteil wäre. Jedenfalls müssen wir uns darauf besinnen, was denn eigentlich ein Vorurteil ist?

Ich meine, es sei: eine Aussage, welcher der Aussagende den Wert eines Urteils beimisst, wie er ihr auch die Form eines Urteils gibt, obwol sie nicht denjenigen Anforderungen gemäß zustande gekommen ist, welche an die Bildung eines Urteils gestellt werden müssen. Welche Anforderungen das sind, hat die Erkenntnistheorie zu ergründen und kann hier nicht dargelegt werden — braucht auch nicht dargelegt zu werden, da das Vorurteil ganz und gar anders entsteht und andres Wesens ist als das Urteil. Es hat nämlich nicht wie dieses Gründe der Bildung, sondern Ursachen der Entstehung und nur den Schein von Gründen. Es sind drei Classen von Urteilen, von denen das Vorurteil ausdrücklich unterschieden werden muss.

Wir alle tragen erstlich eine Fülle von Urteilen in uns, welche den Hebel unsres Denkens und die Grundlage unsrer Erkenntnisse und unsrer Weltanschauung bilden, ohne dass wir sie logisch geprüft hätten; ihre erkenntnistheoretische Begründung überlassen wir den Philosophen, welche gerade in dieser Prüfung ihr besonderes Amt besitzen. Doch sagen wir darum nicht, dass wir alle voll von Vorurteilen seien, und nur der Philosoph frei. Jene Urteile sind Voraussetzungen des geistigen Lebens, und nicht jeder ist berufen, diese Voraussetzungen zu prüfen; folglich ist er auch nicht dazu verpflichtet. Daher kann auch ohne solche Prüfung sein Denken gesund, seine Erkenntnis richtig, sein Urteil wahr sein.

Ferner braucht nur kurz daran erinnert zu werden, dass wir irren können, obwol das Urteil auf das regelrechteste gebildet ist.

Drittens aber bilden sich in uns Urteile, die ebenso richtig als berechtigt sind, welche aber keineswegs nach logischer Methode mit bewusstvoller Klarheit von uns zusammengesetzt und gegründet sind, sondern welche aus Erfahrungen, deren Einzelheiten wir vergessen haben, aus Eindrücken, deren Wesen und Inhalt unaussprechlich sind, durch Verdichtungen, Zusammenziehungen, Sprünge

aller Art sich im Dunkel des Gemütes gestaltet haben, ohne dass wir im Stande wären, die lange Kette und das verwickelte Gewebe klar darzulegen. Wir rechnen hierzu auch Tatsachen und Lehrsätze, die uns überliefert sind und die wir auf Treue und Glauben annehmen, weil wir Grund haben den Männern, von denen wir sie empfangen haben, das Zutrauen zu schenken, dass sie dieselben geprüft und für richtig befunden haben.

Die Vorurteile unterscheiden sich von diesen drei Classen, wie nahe auch eine Vermischung mit ihnen liegen mag, sehr entschieden. Die erste Classe umfasst unsre apriorischen Kategorien und Grundsätze und die Maßstäbe (Kriterien) unsrer Urteilskraft. Die Vorurteile dagegen sind sehr empirische Urteile, betreffen volle, einzelne Wirklichkeit. Die dritte Classe betrifft, wie die Vorurteile, wirkliche Personen und Dinge. Während wir aber solche Urteile festhalten, ohne uns die Gründe dafür klar zu machen; so sind wir bei Vorurteilen vinlmehr in jedem Augenblick bereit und gar zu geneigt, den Grund auszusprechen — freilich einen Grund, der nur der Schein eines solchen ist, und den der Besonnene nicht anerkennen mag, wie Religion, Nationalität, Stand. Behauptungen, wie: die Franzosen haben keinen naiven Schriftsteller, keine Naivität in der Litteratur, denn im Charakter des französischen Volkes liegt das Gegenteil von Naivität; oder dieses Stück ist schön, denn es ist in Paris gemacht, und Paris hat Geschmack; oder dieser Mensch ist das und das, denn er gehört dieser Religion, jenem Stande an, und diese Religion oder jener Stand ist das und das — in solchen Sätzen liegt wol der eigentliche Typus für das Vorurteil, und sie sind fern von apriorischen Kategorien und Kriterien, und haben einen entschieden und deutlich ausgesprochenen Grund, d. h. Scheingrund.

Hierdurch aber unterscheidet es sich auch von den Irrtümern. Das Vorurteil wird verdammt ohne Rücksicht auf richtig oder unrichtig. Ein Urteil kann das eine oder das andre sein, je nachdem es den Tatbestand, auf den es sich bezieht, deckt oder nicht. Daraufhin wird das Vorurteil gar nicht geprüft. Es kann in der bestimmten Anwendung die Tatsache decken: nichts desto weniger ist es ein Vorurteil und ist zu tadeln. Es mag z. B. sein, dass

Herr X. eitel und leichtsinnig ist; wer nun aber sagt, sei es ohne diesen Herrn als besondre Person zu kennen, sei es auch mit genauer Kenntnis desselben: „X. ist eitel, denn er ist ein Franzose", der zeigt sich in einem Vorurteil befangen.

Das Vorurteil ist also weder falsch noch richtig; sein Inhalt mag falsch oder richtig sein, es bleibt in gleicher Weise tadelhaft: denn es ist überhaupt kein Urteil, sondern nur der leere Schein eines Urteils.

Was ist denn also das Vorurteil? Nichts weiter als der Ausdruck der Vorliebe oder der Abneigung, welcher sich in die Form des Urteils kleidet.

Da dasselbe aber bei dem, der es sagt, als Urteil gilt, so bekundet es erstlich eine intellectuelle Schwäche; und da es zweitens gar leicht zu bestimmtem Tun und Lassen führt, da es, selbst wenn es nicht ein bestimmtes praktisches Benehmen veranlasst, doch schon durch die bloße Vorstellung, die es bildet, gegen Personen oft eine volle Ungerechtigkeit in sich schließt: so zeigt sich darin sehr häufig auch eine sittliche Schwäche. Insofern es aber nur der Ausdruck leichtfertiger Zuneigung und Hingebung oder aber des grundlosen Hasses und der Verachtung ist, so übernimmt es ganz den Tadel, den diese unsittlichen Gefühle verdienen, und daher ist der Vorwurf des Vorurteils oft ein sehr schwer wiegender.

Das Gewicht dieses Vorwurfs wird sich bemessen nach der größern oder geringern Stärke, mit welcher sich das Schein-Urteil aufdrängte, nach der Schwierigkeit oder Leichtigkeit, den Schein aufzuheben, und nach der Größe des Tadels, der das erzeugende Gefühl trifft, endlich nach der Schwere des Unrechts, den das Vorurteil begeht oder veranlasst.

Nach dieser allgemeinen Bestimmung des Wesens der Vorurteile leuchtet auch wol ein, dass dieselben einen Gegensatz zur Aufklärung bilden und in dieser Hinsicht dem Aberglauben coordinirt sind, aus dem sie gelegentlich entspringen, und mit dem sie sich immer willig verflechten.

II.

Da das Vorurteil die Rolle eines Urteils spielt und dessen Formen trügerisch an sich trägt: so unterliegt es auch einer logischen Betrachtung, und wir können in ihm, obwol es in der Tat gar kein Urteil und gar nichts Logisches ist, doch einen logischen Fehler erkennen.

Näher betrachtet wird im Vorurteil ein doppelter Fehler begangen, oder ein Fehler, der zwei Seiten hat:

1. Es werden Individuen, die in gewisser Beziehung wirklich zusammengehören, als in allen, wenigstens allen wesentlichen Stücken, wie namentlich in der Sittlichkeit oder in der intellectuellen Befähigung als völlig gleich genommen; es wird aus Einzelnen ein allgemeines Subject gebildet, und jedem der erstern ein Prädicat als ihnen notwendig angehörend erteilt, weil es als dem letztern wesenhaft zukommend behauptet wird. Es werden z. B. alle Engländer zu „dem Engländer“ zusammengefasst, dem eine gewisse Eigenschaft oder Fähigkeit zugeschrieben wird, und dann wird letztere jedem Engländer zuerkannt.

2. Einem allgemeinen Subject, dessen Annahme volle Berechtigung hat, wird grundlos irgend eine Eigenschaft zugeschrieben, die man dann unbedingt auch in jedem Einzelnen jener Gesamtheit wiederfindet.

Hierzu kommt noch als Folgesatz (als Corollar, wie es in der Mathematik heißt): je nachdem jene Eigenschaft als liebenswürdig oder als tadelhaft gilt, werden dann die Individuen der Gesamtheit und diese selbst geliebt, gehegt, oder aber gehasst, verabscheut, verfolgt.

Dieser Folgesatz lässt uns die Verdrehung des Vorurteils als eines Schein-Urteils deutlich erkennen. Denn was Folge des Vorurteils scheint, ist vielmehr dessen Ursache. Liebe und Hass sind ja nicht Kinder der Vorurteile, sondern deren Eltern. Und was erzeugt die vorurteilsschwangeren Liebe und Hass? Idiosynkrasien, persönliche oder National-Eitelkeit, Rechthaberei, kurz Unbildung, die bekanntlich gar zu leicht fanatisch wird.

Also Unbildung, Gegensatz zur Aufklärung, bleibt Quell des Vorurteils. Dasselbe ist nicht ein Irrtum, sondern, dem Aber-

glauben ähnlich, eher eine geistige Krankheit*). Wie nun der geistig Erkrankte von seiner Krankheit nichts weiß und sich für bevorzugt gesund hält, so auch der vom Vorurteil Besessene: National-Eitelkeit z. B. erscheint ihm als hoher Patriotismus, und so kann er nicht anders, als er muss in Herschaftsgelüsten schwelgen.

Wir haben das bisher nur im Allgemeinen Dargelegte noch ein wenig ins einzelne zu verfolgen. Zuvor nur noch Eins. Wir haben in Vorstehendem vorausgesetzt, dass sich alle Vorurteile nur auf Gesamtheiten, und also auf den Einzelnen nur als den zu einer Gesamtheit gehörigen, beziehen. Ist dies mit Recht geschehen? gibt es nicht auch Vorurteile über den Einzelnen als solchen? Ich meine, dass letzteres nach allgemeinem Sprachgebrauch und mit gutem Grunde nicht der Fall ist. Man hört wol zuweilen Aeußerungen wie: ich habe ein gutes Vorurteil für diesen jungen Mann. Das heißt aber nur soviel wie: ich habe zwar nicht genügende, aber doch einige Gründe zur Annahme oder wenigstens zur Hoffnung, dass dieser junge Mann tüchtig sei, vielleicht Gründe, deren man sich nicht klar bewusst ist. Dann liegt also vielmehr ein Urteil vor, das zur dritten der oben aufgeführten Arten von Urteilen gehört, mit denen das Vorurteil leicht verwechselt werden kann. Noch näher dem Vorurteil kommt es, wenn wir an einer geliebten Person Hässliches und Tadelnswertes loben: hier ist die Beurteilung auch nur Aeußerung unsrer Zuneigung. Aber was ein solches Benehmen von Vorurteilen unterscheidet, ist der für letztere charakteristische Zug, dass sie ein Einzelnes durch das

*) Der zerstörende Fanatismus gleicht der Tobsucht. Wer hätte nun wol gewagt, in apriorischer Constructions-Lust so weit zu gehen, dass er behauptet hätte: wie es einen Verfolgungs-Wahn gibt, in gewisser Weise den Gegensatz zur Tobsucht, so müsse es auch in Gegensatz zur fanatischen Verfolgung ein Verfolgungs-Vorurteil geben, d. h. das Vorurteil, als wäre man verfolgt, gar überwunden. Herr Marr aber, indem er das westliche Europa als vom Judentum überwunden erklärt und sein *Vae victis* klagt, hat die Richtigkeit dieser kühnen Construction durch sein Vorurteil erwiesen; er hat selbst die Hoffnung verloren, die Verfolgung die er erleidet könne je wieder zu einer Verfolgung die er ausübt umschlagen.

Allgemeine begründen; sie sagen nicht bloß: der ist so und so, sondern: der ist so, weil alle die so sind.

III.

Die falsche Generalisirung nannten wir oben als den eigentlich logischen Fehler der Vorurteile. Die Neigung dazu beruht auf der Trägheit des Geistes. Nämlich zwei Operationen werden leicht und mit Behagen vollzogen: erstlich die Auffassung des Einzelnen, wie der Zufall dasselbe darbietet; und zweitens der Sprung des Verstandes mit dem Einzelnen ins Allgemeine, wobei stillschweigend die Voraussetzung gilt, alles was so heißt wie dieses bilde mit ihm eine reale Gesamtheit und sei ihm in allen Stücken gleich. Damit erspart man sich die Mühe, das Einzelne genau zu betrachten, daran zu unterscheiden was dauernder Charakter und was gelegentliche Erscheinung ist, und so zu prüfen, was daran individuell und was der ganzen Art gemeinsam und wesentlich ist. Man springt vom Anfang der ersten Bekanntschaft mit allen daran haftenden Zufälligkeiten an das Ende des Urteils über einen ganzen Kreis von Individuen; ohne sich mit dem Ersten Mühe gegeben zu haben, sagt man, jedes andre dieser Art sei wie jenes, z. B. das französische Volk wie dieser Franzose, die Juden wie jener Jude. Den Zentner einer Masse pfundweise von einem Orte zum andern zu bringen, von dort wo sie unnütz liegt dahin wo sie Nutzen bringt, ist verdrießliche Arbeit; die ganze Masse mit einem Finger zu bewegen ist virtuos. Solche virtuose Leichtigkeit wird in der falschen Verallgemeinerung aufs angenehmste gefühlt.

Wiederum gewährt nun das einmal festgestellte allgemeine Urteil die Annehmlichkeit, jedes Einzelne ohne mühevolle und anstrengende Untersuchung sogleich zu erkennen, indem ihm die Qualität des Allgemeinen zuerkannt wird: der ist so, denn es ist ein — Engländer.

Wir haben hier das Vorurteil als logisch falsches Urteil, als Irrtum charakterisirt. Dies mussten wir, weil es sich den Schein eines Urteils umhängt. Wir wissen aber schon, dass es in der Tat in Zu- und Abneigung, in Hass und Liebe wurzelt. Die falsche Verallgemeinerung sogar ist nur scheinbar. Der Process hat sich

mit noch größerer Trägheit des Geistes vollzogen. Das Gefühl, das sich darin ausspricht, war schon lebendig in allerlei Vorstellungen von den betreffenden Personen, bevor man ihnen begegnet war. Man hat z. B. nie einen Polen, einen Juden u. s. w. gesehen, aber von ihm gehört, Gerüchte vernommen, wie man sie auf den Gassen vernehmen kann, Geschichten gelesen, welche sich sogar in den Schulbüchern, z. B. unter den Uebungen zum Uebersetzen aus dem Deutschen ins Französische finden. So war also in der Tat das Urteil schon fertig, bevor sich ein Object wirklich fand, an dem es sich betätigen konnte. Wie angenehm ist es nun, wie fühlt man sich, wenn man das längst fertige, aber bisher noch nicht angewandte Urteil sogleich betätigen kann! Man hatte gar nicht nötig den Verstand zu gebrauchen, und wusste schon, sobald nur das Object erschien. Das erscheinende Object gab nur die Erinnerung, dass man es schon kenne. Individualität hat es nicht, für sich gilt es nicht; es hat nur den Wert, daran sein Gefühl für die ganze Art zu betätigen. Und es ist doch wahrlich eine viel woltätigere Motion und aristotelische Katharsis, wenn man seine Galle über Millionen Juden ausgießt, als über dieses Individuum, welches zufällig auch Jude ist; oder um wie viel höher schlug das Herzchen, wenn es 1870/71 der französischen Nation eine Tasse Kaffee präsentiren konnte, als einem gefangenen Soldaten, der zufällig Franzose ist.

Für dieses höhere Wogen der Gefühle im Vorurteil zeigen selbst die größten Männer der Wissenschaft ihre Empfänglichkeit. So schrieb Kant 1794: „Was z. B. ein Maimon mit seiner Nachbesserung der kritischen Philosophie (dergleichen die Juden gern versuchen, um sich auf fremde Kosten ein Ansehen von Wichtigkeit zu geben) eigentlich wollte, habe ich nie recht fassen können und muss dessen Zurechtweisung Anderen überlassen." Obwol er also nicht erfasst hatte, was Maimon wollte, so wusste er doch, dass Maimon ein Jude ist, und er wusste a priori was ein Jude gern versucht, versuchen muss — a priori: denn aus Erfahrung konnte er es nicht wissen, da noch niemals ein Jude, der sich in der Lage Maimon's befunden hätte, beobachtet werden konnte, weil sich überhaupt noch niemals einer darin befinden

konnte. An Philo, Spinoza und Mendelssohn konnte doch Kant bei jenen Worten nicht gedacht haben, und von den jüdischen Philosophen des Mittel-Alters wusste man damals nichts. — Also Kant kannte in diesem Falle die Juden nicht, und kannte Maimon's Persönlichkeit, aus der sein Benehmen zu erklären gewesen wäre, ebenfalls nicht. Aber er ergoss den Verdruss über das Unbehagen, in welches ihn Maimon versetzt hatte, so reichlich, dass er sich erleichtert und eine woltätige Katharsis fühlte. Und darum dachte er nicht daran, dass das was hier zum ersten Mal ein Jude getan hatte, auch von den Christen Reinhold, Schulz, Fichte getan und ähnliches schon längst von Griechen und Deutschen, von Männern wie Aristoteles u. A. geübt war.

Nun ist es wieder eine häufig vorkommende und psychologisch leicht begreifliche Tatsache, dass ein Urteil, je müheloser es gebildet ist, um so fester sitzt. Denn ohne Bedenken ist es gebildet, und so ist auch keine Bedenklichkeit da, wogegen es anzukämpfen hätte, wodurch es schwankend gemacht werden könnte. Man ist sich seiner Sache durchaus gewiss, sodass keine Kritik erwacht. Ein Urteil lässt sich prüfen; ein Schein-Urteil ist außerhalb jedes Angriffs.

Wenn also auch jemand, dem durch unbestimmtes Reden vielleicht schon in der Kindheit ein Vorurteil eingeflößt war, späterhin durch Erfahrungen Gelegenheit hätte, dasselbe zu corrigiren: so bleibt diese Gelegenheit meist ganz unbenutzt. Die Verhältnisse des Vorurteils im Bewusstsein sind verschieden je nach dem Bildungs-Grade. Auf niedrer Bildungs-Stufe, wo alle Regeln, alle allgemeinen Sätze nur oberflächlich angelernt sind, bleibt gar leicht das einzelne Erlebnis auch völlig vereinzelt und für sich und wird unter keine Regel gebracht. So stehen die Einzelheit und die Allgemeinheit außer einander und ohne Beziehung auf einander. Daher ist es erklärlich, dass in Gegenden, in denen die Juden in größerer Menge wohnen, die Christen das alte vererbte Vorurteil gegen erstere vollständig und streng festhalten mögen und dennoch mit ihnen aufs freundlichste verkehren. Doch wehe, wenn ein fanatischer Pfaff die Beziehung zwischen dem Vorurteil und der Praxis im Einzelnen herstellt. Dann schwindet alle Erfahrung vor dem Vorurteil.

Es kommt auch nicht selten und begreiflicherweise vor, dass zwar die widersprechende Erfahrung sich zum allgemeinen Vorurteil in gar keine Verbindung setzt, wol aber die scheinbar oder wirklich mit demselben übereinstimmende und bestätigende es in Erinnerung bringt. Ich wohnte als junger Doctor bei einem Manne, der Haus- oder Comptoir-Diener bei einem Juden war. Dieser sein Principal misfiel ihm sehr, und eines Tages machte er vor mir seinem Herzen Luft und schloss die Erzählung seiner Leiden: „Ja, diese Juden! sie sind doch ein abscheuliches Volk!“ Ich fragte ihn ruhig, ob er noch andre Juden kenne. Er verstand wol einigermaßen, was ich mit dieser Frage bezweckte, und antwortete selbstbewusst: „Ich? ich hab ja schon bei zehn Juden gedient. Zuerst bei dem R., wissen Sie, in der Sp. . straße — ein prächtiger Mann! und dann bei den Gebrüdern F., die das schöne Eckhaus in der Fr. . straße hatten, sie waren beide unverheiratet, nun sind sie beide tot, seelensgute Menschen! Ich war bei ihnen, bis sie das Geschäft aufgaben. Dann kam ich zu dem A., einen so guten Mann habe ich nicht wieder gesehen . . . es ist wahr, die Juden sind sehr gute Menschen“. Der Ton, in dem diese Rede begann, war natürlich sehr bald umgesprungen. Leute dieser Bildungsstufe gehen gar zu leicht von einem Vorurteil zum entgegengesetzten über. Sie kennen das Bedürfnis einer vollen inductiven Beweisführung nicht und haben weder Ausdruck noch Verständnis für einen beschränkten Schlusssatz. Statt zu sagen, da R. und F. und A. und D. . . Juden sind, und da sie gute Menschen sind: so gibt es unter den Juden gute Menschen, schließen sie vielmehr: so sind die Juden sehr gute Menschen. Dies jedoch gehört zur fehlerhaften Verallgemeinerung überhaupt; hier ist vielmehr darauf hinzuweisen, dass nicht R. und F. und die Andren, welche dem Vorurteil widersprachen, dasselbe corrigiren, wol aber der böse X. es bestätigen konnte, weil jene es nicht in Erinnerung brachten, wol aber dieser.

Bei dem erwähnten Uebergang aus einem Vorurteil in das andre fällt auch auf, dass die vom Vorurteil gegebenen Prädicate immer Superlative sind. Wie es eben Liebe oder Hass sind, welche das Prädicat erteilen, so soll auch der Grad der Qualität

die Liebe oder den Hass rechtfertigen. Wenn aber aus einigen Erfahrungsfällen ein Scheinbeweis gebildet wird, so wird die dreimal in drei Individuen wiederkehrende Eigenschaft eine dreifach gesteigerte Eigenschaft der Art. Ueberhaupt stimmt es zur illusorischen Artbildung, welche hier vorgenommen wird, dass der Art ein absolutes Prädicat, eine Qualität schlechthin gegeben wird: z. B. der Engländer ist egoistisch — schlechthin, also im höchsten Maße. Und so stehen sich wol Vorurteile einander entgegen: der Jude gilt bald für dumm, bald für klug, beides im höchsten Maße, wie der Teufel im Volksglauben.

Bei höher Gebildeten, welche gewöhnt sind, beim einzelnen Fall sich der Regel zu erinnern, geschieht es entweder, dass das fertige Vorurteil so herschend ist, dass eine gegenteilige Erfahrung gar nicht gemacht wird, dass nämlich alle Individuen nur unter dem Scheine des Vorurteils gesehen werden; oder, drängt sich der Widerspruch auf, so wird eine Ausnahme anerkannt. In letzterm Falle mag oft genug das Wunderliche eintreten (ohne jedoch vom Vorurteilsvollen bemerkt zu werden), dass eine Ausnahme, und bald wol noch eine Ausnahme gefunden wird, bevor die Regel selbst bewahrheitet ist.

IV.

Lassen wir jetzt die Scheingründe des Vorurteils und betrachten wir die eigentliche Quelle desselben, das Gefühl.

Fälle, dass jemand den Hass, der durch ein ihm oder einem Nahestehenden wirklich oder vermeintlich zugefügtes Unrecht erweckt worden ist, von dem schuldigen Individuum auf die Gesamtheit, der dieses angehört, übertragen hat, werden vorkommen aber schwerlich häufig sein. Obwol gerade sie ethisch verdammenswert sind, mögen sie doch sehr verzeihlich sein. Auch werden sie sich immer an ein schon bestehendes und durch jenen Fall nur bestätigt scheinendes Vorurteil anschließen. Selten wird jemand dadurch, dass er sich einmal von einem Juden betrogen fand, zu dem Vorurteil gekommen sein: der Jude ist ein Betrüger. Er hatte dieses Vorurteil längst. — Der allgemeine Quell des Vorurteils liegt anderswo.

„Was der Bauer nicht kennt, das frisst er nicht"; er hat ein Vorurteil gegen alles ihm Unbekannte, alles Fremde. Dies gilt nicht bloß von Bauern. Den uncultivirten Völkern ist jeder Fremde ein Feind. Auch den Römern galt der *hostis*, ursprünglich und eigentlich der Fremde, als Feind. Es findet aber noch viel weitere Anwendung auf die mannichfachsten Beziehungen und ist psychologisch begreiflich. Es wird uns schwer, in eine uns fremde Erscheinungsform unser Innres zu legen: wir haben also kein Zutrauen zu ihm; wir können nicht glauben, dass er wolwollend gegen uns sei, dass er fühle und denke und handle wie wir, dass er unseres gleichen sei. So mag der Student denken: wie kann ein Officier, ein Mensch in Uniform, gelehrt sein? wie kann er fidel und gemütlich sein? Das Volk hält den Fuchskopf für falsch: er ist von Gott gezeichnet. Denn nichts ist so erhaben, dass der Scheinbeweis sich dessen nicht als eines Grundes bemächtige. Dahinter liegt bloß das Gefühl des Fremden: wie kann ein Mensch mit feurigem Haar so sein wie wir andren!

Hiernach ist es erklärlich, dass das Vorurteil z. B. gegen die Juden in den Ländern am stärksten ist, in denen keine wohnen, wo man sie nur aus Caricaturen, Anekdoten und grausigen Geschichten kennt. An Shylock's Wirklichkeit konnte man nur glauben*) (und eine solche Gestalt konnte Shakespeare nur schaffen) in einem Lande, wo es keine Juden gab. Indessen folgt hieraus nicht, dass man die Juden da, wo sie in größerer Menge wohnen, auch wirklich kenne.

Das Fremde, das Unbekannte, ist aber nicht immer und schlechthin abstoßend; unter gewissen Bedingungen ist es von wunderbarem Glanze umwoben. Die Fremde ist nicht nur das „Elend" (welches Wort eigentlich „Ausland" bedeutet), sondern auch das Paradies. Der Mensch ist geneigt sein Ideal in die Wirklichkeit zu setzen: in die bekannte Gegenwart und Nähe aber ist dies oft unausführbar; die leere Ferne nach Raum oder Zeit da-

*) Neuere Forschungen haben mit Bestimmtheit erwiesen, dass (nicht etwa ein Christ der fleischgierige Gläubiger war, sondern dass) diese bluttriefende Erzählung die völlige Umgestaltung einer asketischen Legende des Buddhismus ist.

gegen vermag die Phantasie ohne Mühe und Hindernis zu gestalten. Einst war es schön: da war die Menschheit glücklich; und auch was „weit her ist" wird geschätzt. Nicht leicht aber wird ein Mensch immer alles Fremde loben und lieben, oder alles Fremde tadeln und hassen; sondern er wird sich bald so, bald anders zeigen, je nach Umständen.

Abermals zeigt sich nun auch hier, wie gern das Gefühl im Extrem schwelgt. Man spricht nur den Namen Hellas oder Rom, Italien aus, und man glaubt schon leibhaftig eine andre Bläue des Himmels über unserm Haupte gezaubert zu haben. Es sind eben die glänzendsten Erscheinungen der Art, welche das Gefühl am mächstigsten wecken. Und so geschieht es umgekehrt an den abstoßendsten Gestalten. Vor dem überlieferten Phantasie-Bild des abscheulichsten, seine innere Nichtswürdigkeit auf der Stirn tragenden Juden fragt man sich: wie kann dieses Volk, ein solches Volk Gemüt haben? Dichtung? Gesang und Musik? gar Poesie im Leben? sittliche Grundsätze? Liebe aller Art? Freude an Reinlichkeit, an saubrer Umgebung? kurz, wie kann es haben, was ich habe? sein, wie ich bin? Wie können, fährt der Gebildete fort, Semiten deutsch sein? Die Bevorzugung dieses Namens „semitisch" statt des überlieferten einfachern „jüdisch" mag manche Gründe haben und darunter auch den, sich immer parlamentarisch auszudrücken; vorzugsweise aber scheint sie mir doch dadurch bedingt, dass der Name „Semit" dem mode-gewordenen Racen-Materialismus entspricht (der andrerseits dem entgegengesetzten Vorurteil bei Benjamin Disraeli Vorschub leistete) und der Fremdheit gegen das Germanentum den stärksten, wissenschaftlich sanctionirten Ausdruck verleiht. Wie kann in der semitischen Race hellenisch-römisch-germanisches Gemüt sein? Verständnis für Plato, Kant, Beethoven oder gar Fähigkeit in deren Geiste zu schaffen?

Die einzige Antwort wäre: „Kennt sie nur erst!" Das aber ist ja gerade das Eigentümliche des Vorurteils, dass es das Bedürfnis nach einem auf Erkenntnis beruhenden Urteil durch ein Schein-Urteil erstickt, dass es sogar abgeneigt und unlustig macht kennen zu lernen, dass es diese Unlust dann aufs höchste steigert, wenn man ahnt, dass es durch Kenntnis vernichtet würde. Vor-

urteile werden wie Lieblinge, Kinder der Liebe, gehegt, deren Schwäche wir kennen, von denen wir alles Schädliche fern halten. Und wo solche Schonung nicht in Absicht liegt, da findet sie sich unabsichtlich durch die Unmöglichkeit das zu sehen, was dem Vorurteil gefährlich werden könnte. Letzteres macht das Auge blind für seine Widerlegung.

Man sieht jetzt vielfach die Photographie eines der vollendetsten Genre-Bilder. Es ist von Knaus und hat wol von dem Künstler selbst den Namen bekommen: Salomonische Weisheit. Unsre Feuilleton-Kritiker haben ihm eine andre Unterschrift gegeben: „Wie macht mer a Geschäftche?“ Schon die Frageform scheint mir zu zeigen, dass diese Aesthetiker nicht vermocht haben, sich in die Stimmung des Kunstwerkes zu versetzen. Wir belauschen auf dem Bilde eine Unterredung zwischen einem alten Juden und einem jüdischen Knaben von etwa 12—14 Jahren. Sie befinden sich in dem Geschäftslocal des Alten. Man sieht da allerlei Päckchen und Läppchen, welche wol teils zum Verkauf stehn, teils als Leihpfänder aufbewart werden. Der Alte sitzt auf einem Lehnstuhl, der Junge ihm gegenüber auf einem Holzsessel. Jener hält in der Linken die Pfeife, die er aus dem Munde genommen hat, mit der rechten Hand macht er gesticulirend eine drehende Bewegung, wodurch das Innere der Hand, das nach unten gerichtet ist, nach oben gewendet werden soll. Er ist also im Sprechen; der Junge aber, das zeigt Miene und Finger, spricht auch: denn er kann die Rede des Alten nicht abwarten. Das ist wirklich so jüdische Weise: die Gegenrede ertönt, wenn die Rede kaum begonnen hat; sie tönen zusammen und bilden so ein eigentümliches Concert. Das alles ist so charakteristisch und so handgreiflich gemalt, wie kein Niederländer jemals es besser gemacht hat. Aber was sagt denn nun der Alte und der Junge? Kann der Maler auch so malen, dass man sein Bild hört, so muss man doch ein geeignetes Ohr haben und fein lauschen. Zuerst ist gewiss: nicht der Anfang einer Unterredung wird dargestellt, auch nicht eine einzelne Frage, sondern das Ende, der Abschluss einer längern Discussion, wobei sich alle anfänglichen Voraussetzungen umgedreht erweisen, und durch die Umdrehung ihre befriedigende Er-

ledigung finden. Indem der Alte die Hand drehte, sprach er abschließend: „So . . . .“

Schwerlich aber hat er gesagt: „So macht mer a Geschäftche.“ Was zeigte wol darauf hin? Die Umgebung! Nun, die ist es eben, durch welche das Vorurteil genährt wird. Ihr kennt sie sehr genau: dazu gehört nicht viel. Aber ihr kennt sie nur als äußere Umhegung. Was sich dahinter verbirgt, wisst ihr nicht; dass sich etwas dahinter verbirgt, ahnt ihr nicht. Ihr wisst bloß: wo Lappen sind, wird geschachert mit 100 % Verdienst; wo Pfänder sind, wird geliehen, mit mehr als 100 % Wucher. Ihr glaubt es zu wissen und habt auch nie gefragt, woher trotz dieser Procente so viel arme Juden. Nun seht euch doch unsern Alten an, wie unser Bild ihn zeigt. Dieser Kopf, diese Stirn, dieses Auge — der Geist, den sie verraten, sollte aufgehn im Nachdenken über „a Geschäft“? Ich frage nicht: ist das wol das Aussehn, der Blick, der Mund eines Gauners, eines durchtriebenen Betrügers? Die Freude, die aus diesen Augen stralt, das sanfte Wolwollen, das sich über alle Teile des Gesichts breitet, die ruhige Behäbigkeit in der ganzen Haltung dieses Mannes — drückt das nur die frohe Stimmung und Hoffnungsseligkeit des Gauner-Meisters über den Gauner-Lehrling aus? Das frage ich nicht: denn daran hat kein Kritiker gedacht, wenigstens nicht explicite, wenn auch vielleicht implicite; aber ich frage, ob nicht das, was einem so aussehenden Manne am Herzen liegt, notwendig etwas sein müsse, was dem Not-Leben völlig entrückt ist, was lediglich der Idee angehört? — Ein Jude und Ideale! sagt das Vorurteil.

Ich weiß nicht, ob ich nicht sagen soll: Schade, dass gleichzeitig und neben dem besprochenen Bilde noch ein andres von demselben Meister ausgestellt wird, welches „der erste Profit“ genannt wird. Ein Judenjunge, nicht eben allzuhässlich, wie mir scheint, aber mit einem verzerrenden Lachen auf dem Gesicht und dem ganzen Leibe, hält ein Silberstück zwischen den Fingern, es eben in einen kleinen Beutel oder ein Portemonnaie steckend; ein Ziegenfell liegt zu seinen Füßen. Man sieht, worüber sich der zerlumpte Junge freut, und wir wollen hoffen, dass er sich die halbe Mark, die er in der Hand hält, ehrlich verdient hat; aber

davon sind wir überzeugt: von der Unterredung jenes Alten mit seinem Jungen versteht er nichts, und wird er nie mehr verstehen lernen, als dass er davor hohe Achtung hegt; er wird wahrscheinlich einmal reich werden, und wenn er auch nicht derjenige ist, über den unser Alter seine Freude hat, so wird er doch später als reicher Mann arme Studenten und Gelehrte ausgiebig unterstützen. Die Verehrung, die dereinst dem Jungen unsres Alten als dem Nachfolger desselben die Gemeinde entgegenbringt, wird dem andern Jungen mit dem Felle nicht zu Teil, obwol er allerdings ein „hochgeschätztes“ Gemeindeglied sein wird. So lesen wir aus zwei Bildern die Lebensgeschichte zweier Knaben.

Der Maler*) hätte etwas tun können, um den Sinn der Unterhaltung jener beiden noch deutlicher zu machen, wenn er nicht zu fürchten gehabt hätte, damit dem Vorurteilsvollen gegenüber alles zu verdunkeln, oder auch ihn zu bestärken: er hätte nämlich dem Jungen auf seinen Schoß einen Folianten hinmalen sollen. Die beiden lernen ja Talmud! im Geschäftslocal, versteht sich: denn der Alte muss ja Abends in das Lehrhaus und muss vor Männern den Vortrag halten oder wenigstens einen solchen von einem Andren hören. Nur am Tage hat er für den Jungen Zeit; und wenn ihn im Geschäft nichts stört, so lernt er mit ihm Talmud. Da nun das Buch auf dem Schoße des Jungen fehlt, so müssen wir annehmen, der Junge sage dem Alten in einer freien Stunde die Lection auswendig auf, die er in den Tagen zuvor bei seinem Lehrer gelernt hat. Denn so ist es Sitte.

Ich glaube nicht, dass diese Seiten von jemand gelesen werden, der ein Vorurteil gegen den Talmud hat. Der würde mir in der Deutung des Bildes lächelnd beistimmen. Denn was ist, würde er sagen, der Talmud andres, als die zwölf Folianten dicke Antwort auf die Frage: wie macht mer a Geschäftche? Hat nicht ein katholischer Geistlicher es gesagt, ein preußischer Stadtgerichts-Rat

---

*) Was sich ein Maler bei einem Bilde gedacht habe, was er damit gewollt habe, soll man niemals fragen; die Antwort wäre immer: er hat gerade das und soviel gedacht, wie er zeigt, und hat nichts andres gewollt, als dir gerade dies zeigen.

es wiederholt*)? — Wie ein Richter, wenn vor seinem Stuhle Leute erscheinen, gegen die er das Vorurteil hat, dass sie durch ihr Religionsbuch verpflichtet seien, Gaunereien zu üben, es anfängt gerecht zu urteilen, geht uns hier nicht an; und der katholische Geistliche Herr Prof. Rohling wird in seiner Liebe wissen, was er zu tun und zu sagen hat, und hier soll seine Liebe nicht geprüft werden. Nur folgendes sei bemerkt. Der Talmud war zu allen Zeiten ein offenes Geheimnis: offen für jeden, der hinein blicken wollte, und ein Geheimnis für jeden, der dies nicht wollte. Rohling ist wahrlich nicht der Erste und Einzige, der seit Eisenmenger das Judentum im Talmud entdeckt hat. Auch wird keiner meiner Leser in Versuchung geraten, ihm zu glauben, dass die Juden durch den Talmud zum Blute christlicher Knaben verpflichtet würden, oder dass derselbe ihnen solchen Mord und solche Oster-Speise gestattete. Heutzutage ist der Talmud noch weniger ein Geheimnis, als ehemals. Es gibt nicht nur auch heute an deutschen Universitäten Professoren der Theologie oder der semitischen Sprachen, welche den Talmud im Original lesen und lehren, grammatisch und historisch interpretiren, sondern es kann sich auch jedermann in den Handbüchern der jüdischen Geschichte über Inhalt und Form des Talmuds unterrichten. Ferner gibt es ein Heft „Der Talmud, von Dr. Deutsch" aus der siebenten Auflage des englischen Originals übersetzt. Insbesondre die Ansichten über die Arbeit legt dar: „Franz Delitzsch, Jüdisches Handwerkerleben zur Zeit Jesu".

Ganz herrliche Sprüche finden sich im Talmud. Dass daneben Sätze vorkommen, die uns heute selbst als Curiositäten oder als Erzeugnisse verbitterter Stimmung allenfalls historisch erklärlich sind, aber gewiss nicht gefallen und kaum entschuldbar scheinen, das wird nicht geleugnet. Gefällt sich nun jemand darin, gerade Sätze ausschließlich aufzusuchen und auszubreiten, etwa aus Pessimismus und weil er mit Vorliebe die Schattenseite des Menschengeschlechts hervorkehrt: so ist dagegen nichts einzuwenden, denn das ist Geschmackssache. Nur die Meinung, damit in die Gesin-

*) S. den Zusatz.

nung und das innere Wesen des Judentums oder der Judenheit einzudringen, ist ein Vorurteil. Kein Satz hat darum, weil er im Talmud steht und sich bei diesem oder jenem jüdischen Schriftsteller wiederfindet, schon Autorität; sondern nur die Sätze haben Geltung, denen sie von den Juden verliehen wird. Der Talmud ist weder Gesetzbuch noch Dogmatik. Was in der Glaubens- und Sittenlehre der Juden Geltung hat, kann der Leser aus den Lehrbüchern der Religion ersehen, welche in den jüdischen Schulen gebraucht wurden, jetzt auch für den jüdischen Religionsunterricht, der den jüdischen Knaben in den öffentlichen Simultan-Schulen erteilt wird, zu Grunde gelegt werden.

V.

Wie sich das Vorurteil im eigentlichen Sinne immer auf Gesamtheiten erstreckt, so leben sie auch immer in einem Gesamtgeiste; ihr Object wie ihr Subject ist eine Gesamtheit. Sie sind vorzugsweise national und religiös: das hat also den doppelten Sinn, dass sie auf Nationen und Gemeinden gehen und auch in ihnen fortwuchern von Geschlecht zu Geschlecht. Sie sind endemisch und historisch; ihre volle Erklärung gibt nur die Geschichte.

Auch die Stände sind wichtige Momente der Geschichte, oder, wie man wol richtiger sagt, sie waren es. So lange sie es waren, bestanden die Stände-Vorrechte und auch die Stände-Vorurteile. Wie kann ein Bürgerlicher feines Ehrgefühl haben, rückhaltslose Hingebung für König und Vaterland, und dazu ritterliche Feinheit des Benehmens? so dachte der Adlige. — Wie kann der Adlige gediegene Bürgertugend, einfache Sitte, Sparsamkeit haben? so dachte der Bürgerliche.

Aber auch umgekehrt. Was lässt sich nicht hinter jede Mauer, in jeden umschlossenen Raum hineindichten! Mag mir ein Raum noch so nahe sein: kann ich ihn nicht stündlich betreten, kann ich nur gelegentlich einen Blick hineinwerfen, so ist er mir eine Fremde, und die Phantasie schafft sich Gestalten, die sie hineinversetzt. — Auf jener schönen Anhöhe steht ein Schloss, geschmückte Menschen gehen aus und ein. Dort wohnen die Herren und Damen, da ist der Sitz des Reichtums, der Bildung und feinen

Sitte, der Kunst und Wissenschaft: denkt der Bürgerliche, der verstohlene Blicke durch die Fenster des prachtvollen Gebäudes wirft. — Unter diesen niedern Dächern, hinter Lehmwänden wohnt ein stilles, arbeitsames Volk; zufrieden mit sich, liebt man dort den Andern; da ist kein Neid, keine Eifersucht: denkt das adlige Fräulein, das nie durch die kleinen Fenster des Häuschens einen Blick getan hat.

Liebe und Hass in Bezug auf dasselbe Object kann ruhig neben einander bestehen. Man tractirt den Bauren, den Hirten als Canaille; und man spielt den Schäfer und singt mit der Geliebten sogar selbstgedichtete Hirten-Lieder. So ist das menschliche Bewusstsein! Das vermochte die Mode!

Die Mode ist eben ein geschichtliches Moment, auch die in unserer Kleidung. Jede Mode, so lange sie herscht, gilt für schön; und sie wird für hässlich gehalten, sobald sie veraltet. Sie hängt mit dem Vorurteil zusammen, dass alles was aus Frankreich zu uns kommt, geschmackvoll und schön sei. Sie ist ein Schein-Urteil: denn selbst wenn sie wirklich schön ist, so gilt sie doch nicht darum für schön, sondern allemal nur, weil sie Mode ist. Beweis: sie hört auf für schön zu gelten, wie sehr sie es auch sein mag, sobald sie ausgespielt hat, und gilt dann für hässlich, in nicht höherm Grade, aber eben so sehr, als die wirklich hässliche. — Sie ist aber ein Vorurteil von großer Macht, wie sehr auch von kurzer Dauer. Wie wenig der Einzelne vermag, der dagegen anzukämpfen wagt, hat neulich unser berühmter Aesthetiker Vischer erfahren. Nicht dass er sich hätte zwingen lassen, Abbitte zu leisten und zu widerrufen; aber er musste sich doch dafür verteidigen, dass er gewagt habe, das Ding beim rechten Namen zu nennen. Und wir Deutschen haben doch das Vorurteil, dass die Nennung jedes Dinges bei seinem Namen echt deutsch sei! Die Mode hat eine breite, feste Grundlage; sie wird getragen von Verhältnissen der Macht in der Politik, im Verkehr und Handel und in der geistigen Entwicklung Europas während der letzten zwei Jahrhunderte.

In der Litteratur, in der Kunst und Aesthetik überhaupt, mag es nicht immer leicht sein, das Vorurteil vom Irrtum zu unter-

scheiden. Doch spreche ich es mit Zuversicht aus, dass z. B. die Ansicht, welche die klassische französische Tragödie schuf, und Voltaire's Urteil über Shakespeare nur Irrtum war, nicht Vorurteil. An Schlegel's Kritik der Phädra des Racine aber dürfte das Vorurteil einen großen Anteil gehabt haben. So ist auch mit Recht und zu wahrer Freude Shakespeare dem deutschen Volke, ich möchte sagen, ein National-Dichter geworden: dazu haben die Romantiker viel beigetragen. Dennoch, meine ich, das Urteil der Romantiker über Shakespeare dürfte wesentlich von Vorurteil berührt sein. So mag nicht selten jemand ein Urteil hegen, das im Andern gleichlautend sich wiederfindet; im Andern aber ist es ein wirkliches Urteil, in ihm nur ein Vorurteil. Dass z. B. jemand von der spanischen Litteratur entzückt ist, dass er sie höher schätzt als die italienische und französische: das fände ich wol begreiflich; wenn ich aber lese, dass er den Vorzug derselben nur darin sieht, dass sie „retardirtes Mittelalter“ ist, dann werde ich daran erinnert, dass er, streng conservativ, die mittelalterliche Katholicität des Spaniers liebt, und ich sehe nur ein Vorurteil. Denn ein Vorurteil zeigt sich, indem man jemanden wegen irgend einer Eigenschaft liebt und denselben in ganz andrer Beziehung lobt.

Neben dem Irrtum und dem Vorurteil zeigt uns die Kunst noch eine dritte Form des logischen Auswuchses: das unwahre Urteil. Dieses ist individuell, und darum sondre ich es vom Vorurteil. Es besteht aber darin, dass jemand lobt oder tadelt, weil Sachverständige es getan haben, weil es so Mode ist, ohne jedoch das Lob oder den Tadel wirklich in sich gefühlt zu haben. Sophokles, so lautet vielleicht ein Dogma, ist der klassische Dramatiker. Das wird wiederholt aller Orten, man mag die Schönheit fühlen oder nicht. Das ist nicht das Schlimmste. Schlimmer ist, dass man die Schönheit, oder auch die Hässlichkeit, die man nicht gefühlt hat, dennoch beweisen will. Da wird denn hier ein wunderbarer Scharfsinn und Reizbarkeit, dort eine eben so wunderbare Stumpfheit und Unempfindlichkeit offenbart. Hier sieht man das Kleinste, dort übergeht man das Handgreiflichste; und was noch wunderbarer ist: man sieht dasselbe hier und dort und lobt dasselbe, was man dort, wo es nicht minder ist, verschweigt oder

tadelt, weil man tadelsüchtig ist; und man sieht etwas hier und dort und tadelt hier dasselbe, was auch dort sich findet, wo man keinen Anstoß daran nimmt, weil man im Zuge des Lobes ist.

Wie nahe aber steht das falsche und das unwahre Urteil dem Vorurteil! und wenn nun das Kunstwerk Objecte des Vorurteils darstellt, wie leicht führt dann eben das Vorurteil zum falschen oder unwahren Urteil.

Das oben besprochene Bild von Knaus ward des Vorurteils wegen nicht richtig erfasst; aber das schöne Bild blieb doch immer ein schönes Bild in Aller Augen. Schlimmer ist es einmal dem Schauspiel „Hans Lange“ von Paul Heyse ergangen. Ein junger Prinz, der auf dem Jahrmarkt umhergeht, wird ergriffen und vor den Richter gebracht unter der Anklage, ein Schwert aus der Bude eines Schmiedes gestohlen zu haben. Als Zeugen bringt der Ankläger einen hausirenden Juden. Des Juden Zeugnis aber fällt zu Gunsten des jungen Prinzen aus, obwol er zugesteht, dass derselbe das Schwert genommen und sich etwas von der Bude entfernt habe; das sei aber nur geschehen, um das Schwert zu probiren. Dies sagt der Jude in seiner charakteristischen Redeweise. Der Prinz habe das Schwert nicht gestohlen, sondern er habe nur so gemacht, und so gemacht. Heyse kennt die Juden sehr wol; er weiß, wie sie sprechen, und wie sie denken. Er führt uns hier einen Handels-Juden vor, der mit dem Packen auf dem Rücken im Lande umherstreift und das Dorf mit der Stadt vermittelt. Dieser hausirende Jude ist vielleicht fast so klug und so gut wie Saladin's Nathan, nur arm. Weil er arm ist, übertrifft er vielleicht Nathan an Menschenkenntnis, wenigstens übertrifft er hierin den Schwertfeger bei weitem. Er kennt die Seele des jungen Prinzen und ist überzeugt: der stiehlt nicht! auch wenn er kein Geld hat, erniedrigt er sich nicht so sehr, um etwas zu nehmen. Das weiß der Jude, und darum beurteilt er sein Benehmen richtig. Heyse's Kritiker aber war nicht so klug wie der Jude. Er hatte das Vorurteil, dieser Packen-Jude sei nur zu feige, um etwas gegen den Prinzen auszusagen und suche sich durch schlaues Verdrehen aus der Verwicklung zu ziehen. Damit durchschneidet der Kritiker den Lebensnerv des Stückes. Für einen Prinzen, der stiehlt, habe

ich kein Interesse mehr. Ja, es war unklug von Heyse, das Interesse für den Prinzen von dem Zeugnis eines Handels-Juden abhängig zu machen!

Bleiben wir nun dabei, dass das eigentliche Vorurteil immer national (endemisch) sei: so folgt daraus doch nicht, dass es nur von einem auf den andren übertragen, niemals aber selbsttätig erzeugt werde. Vielmehr wird gar häufig aus der allgemeinen Lage der Verhältnisse dasselbe Vorurteil in den Einzelnen immer neu durch eine gewisse Generatio aequivoca hervorgebracht. Aehnliche historische Lagen erzeugen im Einzelnen selbständig ähnliche Vorurteile. Darum ist ihre Widerlegung reine Danaiden-Arbeit. Das neun und neunzig Mal als falsch erwiesene wird vom Hundertsten als etwas neues vorgetragen, als weltrettende Tat. Wesentlich genau so wie Marr, ein entgegengesetzter Jeremias, sein großmäuliges Wehe winselt, hat man es schon bald nach der Zerstörung Jerusalem's durch Titus getan. Indessen muss ja auch der Arzt, wenn er neun und neunzig von einer Krankheit Befallene geheilt hat, auch den Hundertsten zu heilen suchen.

Höchst merkwürdig ist die Rolle, welche die Juden im Vorurteil spielen, sodass es kurzweg unmöglich sein dürfte, von Vorurteilen zu reden, ohne ihrer zu gedenken. Hierbei nämlich werden alle höchsten Interessen der Menschheit, die ganze Auffassung der Geschichte, die Weltanschauung (gelegentlich wol neben sehr kleinen persönlichen Interessen) aufgeregt. Meist nun werden die Juden bei den entgegengesetztesten Ansichten das Object, auf welches jeder gerade seinen Hass ladet; seltener werden sie der Typus der Wahrheit und Sittlichkeit; erkannt, geschichtlich begriffen und gewürdigt werden sie selten.

Ein sehr wichtiger Punkt mag dabei wol folgender sein. Von keiner Seite her wird uns über Brahmanismus oder Buddhismus, über Confucius oder Zoroaster eine bestimmte Ansicht des Beifalls oder des Misfallens als religiös vorgeschrieben; über das Judentum dagegen lehrt das Christentum ein bestimmtes Urteil, das jeder Bekenner des letztern teilen soll. Indessen dieses Urteil ist nicht so bestimmt, dass nicht gleich rechtgläubige Christen sehr verschieden über die Juden denken könnten, sodass sich wol vielfach nach-

weisen lassen wird, wie das Christentum nur als Schein-Grund dem Vorurteil dienen muss, aber nicht es erzeugt. Auch ist ja das Vorurteil gegen die Juden älter als das Christentum und fand sich bei den heidnischen Römern genau so wie bei den christlichen Germanen. Dem Philosophen Seneca, der gar nicht ein so fanatischer Stoiker ist, dass er nicht gern auch vom Epikuräer etwas annähme, gilt das jüdische Volk als das abscheulichste. Die Lichter der Juden am Sabbat misfielen ihm höchlichst, weil sie qualmten.

Dem Römer mussten ja wol die Juden verhasster sein, als dem Christen: denn sie waren ihm ja fremder. Dieses Volk, das eine Religion hat, wie kein andres, dessen Gott nicht in das Pantheon gebracht werden kann — wie könnte es, meinte der Römer, human sein, wie andre Völker!

Dem Christen ist der Jude zwar weniger fremd als er dem Römer war, er steht ihm näher; aber er erscheint ihm gerade nur als sein Gegensatz. Dieser Gegensatz nimmt je nach dem Gemüt des Christen eine zwiefache Gestalt an: er zeigt sich zunächst nur als ewiger Jude, als Ahasver. So kann er sich allenfalls tragisch gestalten. Der Gegensatz aber schlägt gar leicht in den Widerspruch um, und der Ahasver wird zum Antichristen. In letzterm Falle nennt man alles Unchristliche jüdisch und hasst im Juden den Quell alles Bösen. Hierin stimmen orthodoxe und freisinnige Christen insofern überein, als jeder das ihm Misfällige (mag auch jedem sehr verschiednes misfallen, und mag auch dem einen höchlichst gefallen, was dem andern misfällt und umgekehrt) jüdisch nennt, weil er es für antichristlich hält. Der rationale Kritiker des Christentums teilt in der Lehre und in der Geschichte desselben eine Seite, die ihm vollendetste Religion scheint, und eine Seite, die er weniger oder gar nicht billigen mag; die erstere nennt er echt und ursprünglich christlich, die letztere jüdische Verderbnis, Eindringen des Judentums in das Christentum. Der hellenistisch gesinnte Germane nennt die Askese das Jüdische im Christentum; anderweitig aber wird dem Judentum vorgeworfen, dass es nur auf sinnlichen Genuss gerichtet sei. Allemal ist der Jude der Diabolus, und jeder findet in der Geschichte einen Diabolus.

So kommt es denn, dass die Unzufriedenen aller Parteien, aller religiösen und aller politischen, statt auf ihre Gegner direct loszuschlagen, häufigst gegen die Juden losziehen, gerade wie man im Mittel-Alter den Kreuzzug zur Eroberung des heiligen Grabes mit der Juden-Verfolgung begann. Alle welche aus irgend einem Grunde verbittert sind, welche durch ihr persönliches Geschick oder durch allgemeine Zeitverhältnisse sich unbehaglich fühlen, machen die Juden zum Sündenbock, auf den sie alle Schuld wälzen. Die Gegner des Pabsttums meinen, diese Institution sei aus dem jüdischen Hohenpriestertum herübergenommen (als ob der hohe Priester in Jerusalem jemals eine Macht über die Gewissen, ein bestimmendes Wort über die Lehre gehabt hätte!); was dagegen Herrn Prof. Rohling bewog, den „Talmudjuden" zu enthüllen, ist nicht directer Hass gegen die Juden, sondern gegen „die modernen Ideen", welche die Synode zu Leipzig 1869 anerkannte, jenes „große Judenconcil, wo die Großrabbiner von der Türkei, von Russland, Deutschland, England, Frankreich, den Niederlanden, Belgien u. s. w. anwesend waren, und Reformjuden und Orthodoxe zwei große sich das Gleichgewicht haltende Fractionen bildeten", aber beide sich für die modernen Ideen erklärten und beide gegen das Mittel-Alter — also nicht gegen die Juden wendet sich Rohling, sondern gegen die Ideen „der Revolution von 1789", welche der Jude Crémieux preist, gegen die Social-Demokratie, an deren Spitze die Juden Marx und Lassalle, kurz gegen „Alle" die nicht unterwürfige Katholiken sind (Rohling S. 101 f.); sein „Talmudjude" ist eine Schaumblase im Culturkampfe, ist die Revanche für die Angriffe gegen die Jesuiten.

Für so großartige Vorurteile hat der philosophische Geist der Deutschen auch die adäquate Form des Ausdrucks zu schaffen gewusst: er bringt sie in metaphysische und geschichtsphilosophische Kategorien. Judentum ist „speculativer Realismus", Christentum und Germanentum „Idealismus", sagen Marr und Reymond. Der letztere ist nicht in dem Maße verzweifelt, wie Marr; er gesteht zwar zu, dass das idealistische Germanentum besiegt sei vom Judentum, doch könne es sich noch aufraffen. Auch er meint zwar direct gar nicht die Juden; sondern er kämpft gegen den

National-Liberalismus und den philosophischen Pessimismus: da stecke der „Mauschel". Herrn Reymond ist es gleichgültig, wer in der Tat jenen sogenannten speculativen Realismus, sonst wol Realpolitik genannt, (noch besser aber, meine ich, ethischer Materialismus geheißen, Anbetung der Kraft und Verachtung der Idee), in die deutsche Praxis eingeführt hat und einzuführen bemüht war und heute hegt und pflegt; Herr Reymond behauptet nicht, dass die Juden dies vorzugsweise seien, er gibt zu (S. 60), dass „Tausende von Juden an Geistes- und Herzensbildung hoch und mustergiltig dastehen" — allein nun ist einmal bei ihm Judentum die historische Kategorie geworden als reale Darstellung für die metaphysisch-ethischen Kategorien des Materialismus und Pessimismus.

All dem gegenüber ist nur eins und immer dasselbe zu sagen: lernt sie kennen, wie sie jetzt sind und in der Geschichte waren. Dazu braucht man nicht Talmud zu studiren. Lest die jüdischen Novellen von Kompert, Bernstein, Franzos, Mosenthal, Sacher-Masoch*), welche jüdisches Leben aus den slavischen und deutschen Ländern vorführen. Und soll ich hinzufügen, dass ihr nicht glauben müsst, dort nichts als pures Gold zu finden?

Marr und Reymond unterscheiden sich von Rohling, und so wol überhaupt die freien Christen von den orthodoxen, dadurch, dass sie ihre Vorwürfe gegen das Judentum nicht bloß auf den Talmud, sondern auch auf das Alte Testament beziehen.

Dasselbe tut Kant: denn auch dieser verehrungswürdige Name, der deutsche Parmenides, figurirt, wie wir schon gesehen haben, mit den Vorurteilen gegen die Juden, und wird (Strafe genug!) von Rohling citirt. Er findet es (Anthropologie 1800 S. 130. 1833 S. 127. Werke ed Ros. VII S. 112) „zwar befremdlich, sich eine Nation von Betrügern zu denken"; aber, beruhigt er sein kritisches Gewissen, es sei doch nicht befremdlicher als befremdlich. Es könne eben nicht anders sein, als dass die Juden betrügen; diese ihre Verfassung werde durch alte Satzungen sanctionirt und von den Christen selbst anerkannt, die ja gewisse heilige Bücher mit

*) Jetzt auch Kraszewski „Der Jude".

ihnen gemein haben. Vergebliche Mühe also, dieses Volk zu moralisiren, und inconsequent obenein! Nur dies sei die Frage, woher dieses Volk von lauter Kaufleuten, „diese sonderbare Verfassung“? Kant antwortet hierauf, Ursache sei der indische Handel gewesen, der in den ältesten Zeiten bis auf die Römer von Indien zu Lande nach den Häfen von Phönicien über Jerusalem gegangen sei. — Dass Kant die Bücher der Könige gelesen habe, ist zwar weder erweislich noch wahrscheinlich; aber gewiss ist, dass er in jedem Sommer-Semester Vorlesungen über „physische Geographie“ gehalten hat. Also von Indien zu Lande nach Sidon und Tyrus über Jerusalem! Das hat Kant wirklich gesagt, und noch etwas, was ebenfalls citirt werden mag — damit wir in uns gehen, wenn wir hören, was solch einem Manne begegnen konnte.

Kant sagt in seiner „Religion innerhalb der Grenzen der bloßen Vernunft“ (Werke ed Ros. X. S. 165): „Bei ihren Wanderungen, wo den Juden die Geschicklichkeit ihre alten Documente zu lesen und daher die Lust sie zu besitzen, vielfältig erloschen sein mag, konnten sie dieselben, wenn sie nur die Erinnerung übrig behielten, dass sie deren ehedem einmal gehabt hätten, bei den von ihnen ausgegangenen Christen immer wieder auffinden“. Der Name des großen Mannes und das gegründete Selbstbewusstsein des Juden lassen hier nur die trockene historische Notiz zu, dass der Kirchenvater Hieronymus (2. Hälfte des 4. Jahrh.), als er den Christen eine zuverlässige Uebersetzung des Alten Testaments geben wollte, sich an die Juden wenden musste, weil sie allein das Original in reinem Text und gutem Verständnis bewart hatten; und dass abermals die Väter der Reformation Schüler der Juden wurden. Es scheint zwar befremdlich (um in Kantischem Stil, zu reden), dass diese Christen, obenein Kirchen- und Reformations-Väter, auf den Besitz der alten Documente des Volkes von Betrügern so viel Gewicht legten; aber eben so befremdlich scheint es doch auch, dass das Christentum von diesem Volke von Kaufleuten ausgehen konnte!

Das Befremden wird völlig schwinden, wenn man erstlich die Propheten, die Psalmen und Hiob, und den Pentateuch gründlich, philologisch studirt und nicht glaubt, man kenne diese Schriften

weil man als Kind „biblische Geschichte“ hat erzählen hören und an der Bibel buchstabiren gelernt hat; und das Befremden wird abermals schwinden, wenn man die von Heinrich Heine gekennzeichnete Lacune in der Bildung der höhern Töchterschule (eine Lücke, die sich auch in der Bildung vieler höherer Knaben-Schulen finden mag) auszufüllen sucht, dadurch z. B., dass man Michael Sachs „Die religiöse Poesie der Juden in Spanien“ liest. Tut das und fragt euch dann, ob Jehuda Hallewi, ob Gabirol und die Andren einem Volke entsprossen sein können, das so wäre, wie euer Vorurteil es gemalt hat. — Wenn ich hier Schleiden's kleiner Schrift „Die Bedeutung der Juden für Erhaltung und Wiederbelebung der Wissenschaften im Mittelalter“ gedenke (und sie auch empfehle), so geschieht es nicht sowol um eine den Juden günstige Darstellung zu erwähnen, die zumal durch die Autorität ihres Verfassers ein besondres Gewicht haben dürfte: als vielmehr um ein Beispiel anzuführen, wie ein Forscher, der auf etwas ganz andres ausgegangen war, als darauf, jüdische Litteratur zu studiren oder gar den Wust und die Unwissenheit zu bekämpfen, die sich gegen die Juden vernehmen lassen, der nichts als Geschichte der Wissenschaft zu erkennen suchte, auf seinen Kreuz- und Querzügen immer wieder auf jüdische Leistungen stieß.

Dass es auf unsrem deutschen Parnass Schatten gibt, wissen wir, und wir wollen es den Lichtscheuen überlassen, ihn aufzusuchen. Um so freudiger jedoch muss man bemerken, dass Göthe die Bibel wirklich studirt hat. Nicht immer, wie mir scheint, hat er das Rechte getroffen; so ist sein Moses schwerlich haltbar; aber er kannte die Bibel. Als er im December, allein, auf der Spitze des Brockens stand — denke ihn dir, Leser, den deutschen Apoll an jener Stätte einsam in der Stille des Schnees — was dachte er da? Möchtest du es wissen? Er hat es der Freundin gesagt, und das Wort ist uns erhalten. Er dachte nicht an Zeus, weder an Phidias, noch an Homer, noch an Aeschylus; sondern mit dem 8. Psalm rief er aus: „Was ist der Mensch, dass du sein gedenkest!“ Und an dem Tage, da es gerade ein Jahr geworden war, dass er in Weimar lebte, überdachte er sein Leben und schrieb in sein Tagebuch: „Was ist der Mensch, dass du sein gedenkest!“

Zusatz.

Den vorstehenden Aufsatz, den ich vor etwa 15 Jahren in R. Fleischer's Deutscher Revue veröffentlicht habe, darf ich wol mit Fug und Recht eine völker-psychologische Studie nennen, so ruhig und kalt geschrieben, wie es sich für eine wissenschaftliche Abhandlung ziemt. Seitdem ist der Antisemitismus zur Barbarei geworden, allerdings in Halb-Asien mehr als in Deutschland, weil in letztrem selbst das fanatisch gewordene Vorurteil doch zu sehr von der Gedanken-Blässe angekränkelt ist. An Blut-Zeugen hat es indessen auch hier nicht gefehlt: dafür hat die der Wissenschaft geweihte Jugend gesorgt. Wenn ich nun aber von all dem absehen will, von den in dem Aufsatz genannten Publicisten, eben so wie von dem später aufgetretenen Publicisten, der auch Professor ist, so muss ich doch eines gelehrten Professors für Orientalia an der Universität Bonn gedenken, des Herrn Dr. J. Gildemeister, der „ein gerichtlich erfordertes Gutachten“ veröffentlicht hat (1884) unter dem Titel: „Der Schulchan aruch und was daran hängt“. Wie Kant meint auch Gildemeister, die Juden seien eine Nation von Betrügern, durch ihre Satzungen zum Betruge gegen alle Nicht-Juden verpflichtet, und der Schulchan aruch ist, so belehrt er den Richter, „das bindende Gesetzbuch für alle Juden“ in alle Ewigkeit, welches die Grundsätze und Vorschriften enthält, nach denen der Betrug auszuüben ist und dessen Decisionen nicht widersprochen werden dürfe. Nun gebe es zwar Juden, die innerlich vom Judentum abgefallen sind, die sich also „von Haltung der Gebote selbst dispensiren; aber auch diese halten sonst um so zäher an dem in dem Buch proclamirten nationalen Judentum“. Woher weiß dies Gildemeister? Den Beweis für diese Behauptung ist er schuldig geblieben. Gehörte dieselbe zu dem „gerichtlich erforderten Gutachten“? Es mag wol sein.

Diesem jüdischen Gesetzbuche fehlte es zwar an einem eignen Einführungsact; die Juden hatten weder 1565 p. Chr., in welchem Jahre das Buch erschienen sein mag, noch später bis heute eine oberste Central-Behörde; es war aber die allgemeine Zustimmung, die den Schulchan aruch, an sich nur eine Gelehrten-Arbeit, zum

Gesetzbuche machte. In dieser Beziehung verweist Gildemeister auf die Analogie des Decretum Gratiani (oder eig. Concordia discordantium canonum, Sammlung der ältern Kirchengesetze und Beschlüsse der Kirchenversammlungen und der Päbste 1150 p. Chr.) unter den Katholiken. — Es hätte nun, meine ich, nahe gelegen, die Analogie zwischen der Geltung des Schulchan aruch und des Decretum Gratiani auch auf den Schwund dieser Geltung auszudehnen. Was fragt der protestantische Geistliche nach dem Decretum Gr.? Genau so viel fragen protestirende Juden nach dem Schulchan aruch!

Dies will eben Gildemeister nicht zugestehen. Der Schulchan aruch habe allerdings im slavischen Osten actuellere Geltung als in Deutschland, aber bloß weil die Juden dort dichter zusammen wohnen. Die Gesinnung der Juden sei hier wie dort dieselbe; die Bildung und die politische wie die sociale Stellung habe auf die Geltung jenes Buches keinen Einfluss.

Ich kenne, obwol Jude, den Schulchan aruch so wenig wie die allermeisten Juden. Von den 175 Ausgaben desselben, welche der gelehrte Professor kennt, habe ich niemals eine in Händen oder vor Augen gehabt; nur die Rabbinen lesen denselben. Indessen ist Herr Gildemeister ein viel zu großer Gelehrter, als dass ich an der Richtigkeit seiner Angaben zweifeln könnte; und so zweifle ich auch nicht, dass die von ihm citirten Sätze aus dem Schulchan aruch wirklich in demselben enthalten sind, und dass er sie richtig übersetzt hat. Diese Sätze sind, das gestehe ich, mindestens nicht schön; ja, sie sind abscheulich, ganz abscheulich. Und zu diesen Abscheulichkeiten, welche den Betrug, die Uebervorteilung der Christen durch die Juden legitimiren, komme nun noch, meint Gildemeister, eine noch größere Abscheulichkeit, durch welche jene erst gekrönt werden, nämlich „ein System der Täuschungen, womit die Juden harmlose Christen im Dunkel zu erhalten suchen“. Es liegt auf der Hand, dass die Juden dafür sorgen müssen, dass die Bürger, welche betrogen werden sollen, wie die Richter und die Regierungen, von ihren gaunerischen Statuten nichts merken.

Und das ist ihnen seit länger als drei Jahrhunderten, ich weiß nicht: seit wie vielen Jahrhunderten, so gut gelungen, dass

sie endlich im gebildeten, aber vermutlich sehr „harmlosen“ West-Europa sogar volles Staats-Bürgerrecht erlangt haben. Ja, die Juden sind Teufels-Kerle!

Das sind nicht nur sie, die gemeinen Juden, sondern noch mehr ihre Rabbinen, die ja für den Gewinn ihrer Gemeinden sorgen müssen. So hat denn jüngst, am 5. Juni des Jahres 1884 in der Hauptstadt des deutschen Reiches eine Rabbiner-Synode getagt, auf der so ziemlich sämmtliche Rabbinen Deutschlands zugegen waren. Es muss wol die Gefahr bestanden haben, dass durch die gelehrten Schüler des gelehrten Herrn Professors und namentlich durch die Ausplauderungen eines zum Christentum übergetretenen jüdischen Rabbinen, der beim Uebertritt den bescheidenen Namen Justus annahm (die Juden sind bekanntlich höchst unbescheiden, vermutlich um besser betrügen zu können) — es bestand also die Gefahr, dass durch solche Männer der Inhalt des Schulchan aruch auch den harmlosesten Christen vor Augen geführt würde. Da musste freilich zur Sicherung der so mühselig erhaltenen Täuschung etwas Außerordentliches geschehen. Die ganze Rabbiner-Versammlung also „wollte glauben machen“, dass das Gebot des 3. Buches Mose, Kap. 19 Vers 18 „Du sollst Deinen Nächsten lieben wie dich selbst“ in dem Worte „Nächsten“ alle Menschen umfasse, während doch sämtliche Professoren „die Sache längst richtig gestellt haben“: nämlich dahin, dass das hebräische Wort für „Nächsten“ nur den „Genossen“, also nur den Genossen des jüdischen Banditen-Bruders bedeute! „Ein Stück dieser Art“, wie es Herr Gildemeister nennt, verdient wol so hervorgehoben zu werden, wie Herr Gildemeister es tut.

Hierzu jedoch eine doppelte Bemerkung. Erstlich muss ich mich vor Herrn Gildemeister entschuldigen, dass ich in meiner „Allgemeinen Ethik“ 1885 ganz der Ansicht war, welche die Rabbiner-Synode aussprach. Ich habe mich daselbst (S. 123) auf die Autorität des Wörterbuches von Gesenius gestützt. — Zweitens aber will mir scheinen, dass Herr Gildemeister in seiner Gelehrsamkeit die Function des Philologen und die Aufgabe einer Synode nicht gehörig gesondert habe. Ersterer hat nur zu verstehen, objectiv zu interpretiren; letztere hat zu Sätzen der Glaubens-, Cere-

monial- und Sitten-Lehre, wenn durch die Umstände ihr Sinn verdunkelt oder zweifelhaft geworden ist, eine Declaration zu geben, den Sinn zu erweitern oder zu beschränken, wol gar den Satz aufzuheben (zu abrogiren) oder einen ganz neuen Satz den Umständen gemäß zu schaffen. Die Dogmen des Katholicismus durch die Worte des neuen Testaments nach ihrem philologischen Sinne begründen zu sollen, wäre eine falsche Forderung. — So gut nun wie die Juden früherer Jahrhunderte durch allgemeine Zustimmung den Schulchan aruch zum verbindenden Gesetzbuch machen konnten, ebensogut können die heutigen Juden die Erklärung der Rabbiner-Synode von 1884 als für sie verbindlich anerkennen, selbst wenn dieselbe dem Schulchan aruch auf das entschiedenste widerspricht. Und wie der letztre doch nur schon geltende Bestimmungen codificirte, so hat auch die Rabbiner-Synode nur ausgesprochen, was in der Gesinnung der Juden in den Cultur-Ländern Europas längst als absolut verbindlich feststeht*).

Wenn und insoweit dies für den slavischen Juden nicht gelten mag, so meine ich: o, ihr Antisemiten, zügelt Eure sittliche Entrüstung! Wollte man die Gesinnung und die Gebräuche des deutschen Bauern gegen den Städter, wenn er diesen seine Frucht und sein Holz verkauft; oder wollte man die Gebräuche der Schneider und der Müller codificiren: so würden gerade solche Sätze heraus-

*) Ich möchte hier eine Tatsache verzeichnen, die wol verdient, nicht vergessen zu werden. Trotz der Unfreundlichkeit Kant's gegen die Juden, hat gerade unter diesen die Kantische Philosophie ihre eifrigsten Anhänger gefunden und sich bis in die Mitte unsres Jahrhunderts erhalten durch alle Zeiten des blühenden Schellingianismus und Hegelianismus hindurch — nämlich unter den jüdischen Geschäftsleuten und Banquiers und deren Buchhaltern und Cassirern. In diesen Comptoirs kannte ich noch taktfeste Kantianer. Woher mag diese Liebe der Juden zu Kantischer Philosophie stammen? Vielleicht erkannten sie eine Verwantschaft zwischen der Lehre des Maimonides von Gott, welcher sie in ihrer Jugend huldigten, und der Lehre Kant's vom Ding an sich und was sich daran knüpft. Dies allein jedoch hätte noch leichter zur Abwendung von Kant führen können (und hat dies auch gelegentlich getan), wenn nicht ein andrer Satz Kant's hinzugekommen wäre, der den Juden so ganz aus der Seele gesprochen war, nämlich der von der Heiligkeit der Pflicht. Da spürten sie, ganz anders als etwa bei Spinoza, den Hauch Moses und der Propheten.

kommen, wie die, welche der Schulchan aruch bietet. Und der slavisch-jüdische Schulchan aruch dürfte um so eher zu entschuldigen sein, als jeder Tag zeigt, wie etwa der Jude in Russland vom russischen Untertan, Beamten und Minister behandelt wird. Der Jude führt in diesem Lande seinen Kampf ums Dasein gegen wirkliche Feinde und Bedrücker, ohne Waffen — mit List.

Herr Gildemeister stellt sich auf Seiten der Herren Drr. Justus (sic!) Ecker und Rohling. Trotzdem citirt er selbst „den gelehrten und aufrichtigen Prof. Dr. Delitzsch in Leipzig“, dem ich nun (ich lese heute seine Todes-Anzeige) ein aufrichtiges „Das Andenken des Gerechten sei zum Segen“ nachrufen muss. Hat ihn Herr Gildemeister „zum Segen“ citirt? Kannte er die Brochuren des „gelehrten und aufrichtigen“ Theologen gegen Rohling's Schwur? Hat er gelesen, wie „der gelehrte und aufrichtige“ Mann den Nachweis lieferte, dass Rohling noch nicht einmal im Stande ist, die von Eisenmenger ihm vorübersetzten Stellen des Talmud richtig nachzuübersetzen? Hat er gelesen, wie „der gelehrte und aufrichtige“ Semitologe das von Dr. Justus (sic!) angeblich in einem Buche aus Jerusalem entdeckte jüdische Mysterium vom Mordblut der Jungfrau als „Täuschung“ nachwies, womit der Dr. Justus (!) „harmlose Christen“ ins Gruseln zu bringen suchte?

Zu diesen Herren Ecker, Rohling, Justus (sic!) gesellt sich Herr Prof. Dr. Gildemeister? — Und was ist das, was nach dem Titel der veröffentlichten Brochure am Schulchan aruch „hängen“ soll? Was daran hängen soll, weiß ich nicht; aber „was daran hängt“ ist ein durch Gelehrsamkeit verdicktes Vorurteil*).

*) Etwa 8—14 Tage, nachdem obiger Zusatz geschrieben war, las ich die Anzeige vom Tode des Prof. Gildemeister. Da ich nicht eigentlich von seiner Person gesprochen habe, wie ich niemals jemanden zulieb oder zuleid rede, da ich vielmehr nur eine Schrift betrachtet habe, die heute so vorliegt wie gestern, so glaube ich nicht nötig zu haben, etwas an den von mir gebrauchten Ausdrücken zu ändren.





